طلال أسد جوديث بتلر
ويندي براون صبا محمود

هل النقد علماني؟

التجديف والإساءة وحرية التعبير

ترجمة:
إبراهيم بن عبد الرحمن الفريح



Jadawel جداول

هل النقد علماني؟

التجديف والإساءة وحرية التعبير

Talal Asad Judith Butler
Wendy Brown Saba Mahmood

Iscritique Secular?

Blasphemy, Injury, and Free Speech



طلال أسد — جوديث بتلر
ويندي براون — صبا محمود

هل النقد علماني؟

التجديف والإساءة وحرية التعبير

ترجمة:
إبراهيم بن عبد الرحمن الفريح



الكتاب: **هل النقد علماني؟ التجديف والإساءة وحرية التعبير**
المؤلف: **طلال أسد / جوديث بتلر / ويندي براون / صبا محمود**
ترجمة: **إبراهيم بن عبد الرحمن الفريح**

جداول
للنشر والترجمة والتوزيع
رأس بيروت - شارع كراكاس - بناية البركة - الطابق الأول
هاتف: 00961 1 746638 - فاكس: 00961 1 746637
ص.ب: 5558 - 13 شوران - بيروت - لبنان
e-mail: d.jadawel@gmail.com
www.jadawel.net

الطبعة الأولى
تشرين الأول/ أكتوبر 2017
ISBN 978-614-418-302-1

طبع في لبنان

Caracas Str. - Al-Barakah Bldg.
P.O.Box: 5558-13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2017 Beirut

طُبع على نفقة مؤسسة
ريم وعمر الثقافية



المحتويات




مكتبة
الفكر الجديد

مقدمة المترجم

تبرز مفاهيم الحرية والعلمانية والنقد وحرية التعبير باعتبارها مفاهيم مركزية في الفكر الإنساني، وفي العصر الحديث تحديدًا، حيث دار حولها نقاش طويل وجدال متواصل، ورغم هذا فما تزال هذه المفاهيم ملتبسة وباعثة لكثير من الجدل حول ماهيتها وتطبيقاتها وتمظهراتها في الحياة اليومية. يشكّل كتاب هل النقد علماني (Is Critique Secular) ضمن هذا السياق، أحد الكتب بالغة الأهمية التي تنشغل بهذه المفاهيم من خلال مساءلةِ علمانية النقد المفترضة، ومناقشة قضايا تتصل اتصالًا وثيقًا بالإسلام والعلمانية والتعددية الثقافية والعلاقة بين الغرب والمجتمعات الإسلامية.

تتخذ مقالات الكتاب من قضية الرسوم الدنماركية المسيئة للنبي محمد عليه الصلاة والسلام، وردة فعل المسلمين - والغرب - عليها، نقطة انطلاق لها. إلا أنَّها تركّز على مسألة حرية التعبير وقيودها، والعلاقة بين النقد والعلمانية والدين، متخذة من حادثة الرسوم سبيلًا لاستقراء الأطر التي تُفهم من خلالها هذه المسألة، ولإبراز الصراع بين الرؤيتين الدينية (الإسلامية) والعلمانية (الغربية). ولعلّ إحدى القضايا المهمة في هذا الكتاب، هي مساءلة الإطار العلماني (الغربي) الذي تُحاكم الظواهر من خلاله وبه، والمدفوع بنزعة الهيمنة الغربية باعتبارها إطارًا كونيًا. يعيد الكتاب النظر في أسس هذا الإطار الذي تتشكل ضمنه العلاقة بين



النقد والعلمانية، مثيرًا العديد من الإشكالات؛ فهل يلزم للنقد أن يكون علمانيًا؟ وهل العلمانية نقدية لا محالة؛ بحيث تميّز نفسها بكونها ناقدة لذاتها وعقلانية، في مقابل الدين الذي يبدو جازمًا واثقًا، يستلزم الإيمان والتصديق والاتّباع؟ ويبيّن الكتاب كيف أنَّ التفسيرات الطاغية في الغرب لسؤال الرسوم والتجديف، قد موضَعَتْ هذا الصراع ضمن ثنائية النقد الغربي العلماني المرتبط بالعقل والحرية، والتقييد الإسلامي المرتبط بالإكراه والتشدد وانعدام التسامح. ويتبع هذا ثنائياتٌ تقابل بين الدين والعلمانية، يظهر الإسلام ضمنها باعتباره ممثلًا لنقيض الغرب العلماني الليبرالي الديمقراطي.

ورغم مرور أكثر من عقد على نشرها أول مرة، ما تزال الرسوم قضية بالغة التعقيد والحساسية والحضور؛ فقد عادت الأسئلة نفسها إلى الواجهة مرة أخرى، بعد ما قامت صحيفة شارلي إبدو الفرنسية بنشر رسوم مسيئة في سنوات لاحقة، ثم في عام 2015 بعد الهجوم الدموي الذي أودى بحياة اثني عشر فردًا من صحفييها وأثار عاصفة من ردود الأفعال، برزت فيه الصحيفة باعتبارها رمزًا لحرية التعبير. ومرة أخرى صُوّرت القضية بأنها صراع بين إسلام غاضب غير متسامح، وبين حرية تعبير غربية ترتبط بقيم الحرية والديمقراطية والعلمانية، رغم أنَّ الحادثة استهجنتها الجمعيات الإسلامية والشعوب المسلمة كما استهجنت الرسوم عند نشرها.

وكان أصل هذا الكتاب نتيجة لمبادرة علمية في النظرية النقدية نشأت في جامعة كاليفورنيا في بيركلي في عام 2005، نوقشت فيها أعمال كانط وهيجل مرورًا بأدورنو وبينيامين من بين آخرين، ثم تولَّدت عنها ندوة علمية عام 2007، قُدّمت فيها الأعمال الواردة في هذا الكتاب، وبالعنوان



نفسه[1]، ثم صدرت في كتاب عام 2009. يساهم في هذا الكتاب أربعة من الباحثين المعاصرين المرموقين؛ حيث يبدأ بمقدمة لويندي براون، متبوعة بمقالتين بحثيتين مطوّلتين لطلال أسد وصبا محمود، ثمّ بتعقيب لجوديث بتلر على مقالتيهما، يليه ردّ كل منهما على التعقيب؛ حيث يوضحان بعض آرائهما ويردان على بعض ما طرحته بتلر. وهذا الأسلوب الحواري السجالي، يمنح للباحثين إمكانية بلورة آرائهم ومراجعتها، وللقارئ فرصة تجلية الآراء المطروحة ومساءلتها.

تنبع أهمية هذا الكتاب للمكتبة العربية، من كون الأسئلة التي يعالجها هؤلاء الباحثون جوهرية في العصر الحديث؛ في ظل الصراع بين القيم الدينية والعلمانية، وبين الشرق والغرب. وهذه المقالات البحثية رغم هذا، لا تقدّم إجابة بنعم أو لا عن السؤال المعنون به الكتاب، ولا تأتي بالضرورة معززة لرؤيةٍ أو معارضة لأخرى؛ بل مثيرة للتفكير ومحرضة على إعادة النظر في كثير من المسلمات. وكذلك فإنها تمثل محاولة للفهم منطلقةً من مساءلة الأسس التي تقوم عليها مثل هذه الاتجاهات والرؤى، ومناقشة لسياقها التاريخي ومآلاتها المعرفية والسياسية والاجتماعية في عصرنا الحاضر؛ مما يجعل الكتاب بالغ الأهمية في ظل الظروف المعاصرة التي تتجه فيها العلاقة بين الشعوب المسلمة والغرب لمزيدٍ من التطرف، عوضًا عن التفاهم والتقبل.

والكتاب مهم كذلك بالنظر إلى أسماء المساهمين فيه؛ فطلال أسد، الباحث الرصين في أنثربولوجيا الدين، قد ساهم إسهامات عميقة في دراساته للعلمانية والدين، وعلاقة الغرب بغيره من الشعوب، من خلال

(1) http: / /townsendcenter.berkeley.edu /programs /critical-theory



مساءلة افتراضاته المعرفية وتجلياتها المعاصرة، وكذلك قدمت صبا محمود دراسات قيّمة فيما يتصل بالمرأة المسلمة والجماعات الإسلامية والعلمانية والأقليات، ومن أهمها كتاب The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject، والذي سيصدر مترجمًا إلى العربية قريبًا حسب علمي، والفيلسوفة الأميركية البارزة جوديث بتلر، ساهمت مساهمة نظرية أساسية ومؤثرة، خصوصًا فيما يتعلق بالجندر والنسوية، ومن كتبها بالغة الأثر Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity، وكذلك Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex. ما يجمع بين هؤلاء الباحثين هو قلة المترجم من أعمالهم رغم أهمية ما يطرحون وبالغ أثره في الدراسات الغربية في هذا المجال، ورغم صلته بقضايا تستدعي اهتمام القارئ العربي وتتصل بقضاياه، والأمل أن تكون هذه الترجمة مساهمة في هذا الباب.

سعيت في تقديمي لهذه الترجمة أن أتوخى الغاية في الدقة والإتقان لتتحقق الفائدة من نقل الكتاب إلى العربية، وهو أمر لا يخلو من تحدّيات شتى. ولعل من المعضلات الأساسية التي يواجهها المترجمون مشكلة المصطلحات، فمحاولة تعريبها بكلمة مألوفة تخفق في أحيان كثيرة في نقل الثقل المعرفي للمصطلح في سياقه، في حين أنَّ استخدام المصطلح غير العربي قد تزيد النص غموضًا، ناهيك عن عدم استقرار ترجمة المصطلحات وتعدد الكلمات العربية للمصطلح الأجنبي الواحد. حاولت في ظل هذه الإشكاليات، قدر استطاعتي، استخدام المقابل العربي الأوسع انتشارًا والأدق، مع حرصي كذلك على كتابة المصطلح بحروفه الإنكليزية بين قوسين لتوضيح المراد؛ وهو ما يشير في الوقت ذاته إلى أنَّ المصطلح مُحمَّل بتاريخ وبتعقيد معرفي. وإلى ذلك، فقد يكون من



شأن هذه الطريقة في التعامل مع المصطلح، أن تحفّز القارئ نحو مزيد من البحث والاطّلاع، لإدراك دلالاته وإشكالاته.

ويبرز في هذا السياق مصطلحا **criticism** و**critique**، واللذان يترجمان غالبًا بكلمة واحدة هي (النقد)؛ رغم أنَّ الأول يرتبط عادة بنقد الأعمال الأدبية، في حين أنَّ الثاني انتقل إلى اللغة الإنكليزية من الفرنسية في القرن السابع عشر[1]، وأصبح يتصل بالنقد الفاحص والمتأمل والمشحون معرفيًا بمشاريع التنوير وبماركس وفوكو وغيرهما، والقائم على التحليل المتبصّر ومساءلة الأسس والحدود النظرية والفلسفية والبحث عن الحقيقة، وغير المقتصر بالضرورة على الأعمال الأدبية، ويرتبط مصطلح **criticism** كذلك بالنقد السلبي الباحث عن الأخطاء وبإصدار الأحكام أكثر من **critique**[2].

ورغم أن بعض الباحثين حاول التمييز بينهما ـ على سبيل المثال اقترح كمال أبو ديب مصطلح (التنقيد) في مقابل **critique**، و(النقد) مقابل **criticism**[3] ـ فقد ارتأيت هنا أن أبقي (النقد) مقابلًا لهما، مع

---

(1) كما يشير معجم أكسفورد في تتبعه لتاريخ الكلمة تحت مادة
http: / /www.oed.com / (critique)

(2) انظر:
Chris Baldick, The Oxford Dictionary of Literary Terms, 5th ed (Oxford: Oxford University Press, 2015), pp. 79 _ 80.

وكذلك مناقشة ريموند ولیامز لمصطلح criticism
Raymond Williams, Keywords: A Vocabulary of Culture and Society (New York: Oxford University Press, 1976), p. 84.

أو ترجمته العربية: ريموند وليامز، **الكلمات المفاتيح**، ترجمة: نعيمان عثمان (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 114، ولاحظ أيضًا مناقشة ويندي براون وطلال أسد وجوديث بتلر للمصطلحين ومقارباتهم المتباينة.

(3) إدوارد سعيد، **الثقافة والإمبريالية**، ترجمة: كمال أبو ديب (بيروت: دار الآداب، 2014).



ذكر المصطلح الإنكليزي بين قوسين متى ما كان هذا مقصودًا ومؤثرًا في المعنى؛ فالمصطلحان، ورغم أنَّ البعض يفرّق بينهما كما أشرت، وكما يتضح في مساهمتي ويندي براون وجوديث بتلر، إلا أنهما متداخلان تداخلًا واسعًا في اللغة الإنكليزية، وكثيرًا ما يعامَلان باعتبارهما مترادفين - كما نجد ذلك عند طلال أسد في مساهمته في هذا الكتاب - حيث تُعامل critique باعتبارها المقابل الفرنسي لكلمة criticism. اعتمدت هذا الأسلوب أيضًا تحاشيًا لتشتيت القارئ؛ لعدم استقرار ما يقابلهما في اللغة العربية.

وختامًا أوجّه شكري لأسرتي العزيزة لصبرها ودعمها المستمر، وللصديق يوسف الصمعان لمتابعته لهذه الترجمة منذ أن كانت فكرة، وأرجو أن أكون قد وفقت في نقل ما أراده الكتّاب وأن يكون هذا الكتاب مُثريًا للحركة الفكرية العربية.

إبراهيم الفريح
ibalfraih@gmail.com



مقدمة

ويندي براون

أُلقيت هذه المقالات التي تُشكّل هذا الكتاب للمرة الأولى في ندوة بعنوان «هل النقد علماني؟» في عام 2007، برعاية مركز تاونسند للعلوم الإنسانية في جامعة كاليفورنيا، وقد أُعدّت هذه الندوة لتكون التدشين العلني لبرنامجٍ بحثي وتعليمي جديد في النظرية النقدية في بيركلي[1]، وهو برنامج يهدف إلى ردم الفجوات التقليدية بين النظرية النقدية الأوروبية الحديثة وغير الغربية ومشاريع ما بعد التنوير النظرية النقدية؛ فندوة تسبر علمانية النقد المفترضة بَدَت مبشرة جدًا في استحداث برنامج بمثل هذه الطموحات.

وفي حين تناولت أوراق الندوة مجموعة متنوعة من المواضيع، فقد بَدَت تلك التي ساهم بها طلال أسد وصبا محمود مفيدة نظرًا لكون تحليلهما ركّز على قضية الرسوم الدنماركية - تلك الاحتجاجات والمناقشات التي اكتنفت نشر صحيفة دنماركية في عام 2005 سلسلة من الرسوم الكاريكاتورية المسيئة للرسول محمد. وبقدر ما أثارت هذه القضية طائفة من الأسئلة (التلقائية، في كثير من الأحيان) عن الأحكام

(1) نظّم الندوة جوديث بتلر، صبا محمود، كريستوفر نيلون. ومن ضمن المشاركين الآخرين ايمي هوليوود وكولن جاجر. لتفاصيل أوسع حول البرنامج، انظر:

http://townsendcenter.berkeley.edu/swg _ crittheory.shtml.



التقليدية للعلمانية، والدين، والإهانة، والإيذاء، والتجديف، وحرية التعبير، والرأي المخالف، والنقد، فقد وفّرت كذلك منبرًا استثنائيًا لإعادة النظر في الأسس العلمانية المزعومة وافتراضات النقد.

أستهل هذه المقدمة بالتعليقات الافتتاحية التي قدَّمتُها في الندوة نفسها. ومن ثم سأقدم تمهيدًا موجزًا للمقالات المنشورة هنا.

هل النقد علماني؟

يبدو سؤال: هل النقد علماني؟ مشابهًا للأسلوب الاستفهامي المباشر للنقد، ولشفافية العلمانية المفترضة، وهو يحمل كذلك توقعًا بتناولٍ عقلاني مرتبط تقليديًا بكلٍ من النقد والعلمانية. تتلاشى، بطبيعة الحال، هذه المباشرة والشفافية عند استقراء كلمات العنوان عن كثب. والواقع أنَّ السؤال نفسه يستدعي تبدده، وتشتته، وارتباكه. وبعبارة أخرى، فهو يستدعي العمل النقدي. يدرك أولئك الذين طرحوا السؤال - أعني منظمي المؤتمر - أنَّ مصطلحاته لن تبقى ثابتة، وهم من بين الباحثين الذين استشكلوا[1] هذه المصطلحات استشكالًا واسعًا في أعمالهم. ولكنهم يعلمون كذلك أنَّ الوسط الأكاديمي الغربي تحكمه علمانية النقد المفترضة، ولذا فيجب علينا أن نبدأ من هذا الحكم. فإسقاط حكم من هذا النوع هو سمة النقد السياسي والاجتماعي والثقافي؛ حيث يستهدف ما هو افتراضي، أو مؤكد، أو بديهي، أو معطىً في نظام الأمور الحالي.

ربما من المفيد أن نسائل بإيجاز العلاقة بين عدم الاستقرار الواضح

---

(1) الاستشكال أو (Problematization) هو تفكير نقدي يعارض (الحس المشترك أو the common sense)، دافعًا نحو اعتبار المعرفة الراهنة المشتركة حول موضوعٍ معين، مشكلةً بذاتها، ودافعًا بالتالي، نحو تشكيل وجهات نظر جديدة.



في مصطلحات السؤال ـ هل النقد علماني؟ ـ وبين القوة التاريخية الدافعة لتثبيت هذه المصطلحات وربطها سوية. وتحقيقا لهذه الغاية، دعونا نزعزع كل مصطلح قليلًا، ثم ننظر ما الذي يربطها سوية بإحكام.

هل...

بعد حديث بيل كلينتون المشين بأنَّه لم يكذب تمامًا حين أنكر وجود علاقة جنسية مع مونيكا ليونيسكي لأنه «يعتمد على ما معنى كلمة (هل)»، فإنَّ الدلالة المتغيرة لهذه الأداة القوية، رغم صغرها، أصبحت متعمقة في المخيلة الشعبية، وليس في المخيلة المثقفة فحسب. وكلينتون كان مدركًا لهذا؛ حيث يمكن أن تكون (هل) زمنية (تفصل الزمن الحاضر عن الماضي والمستقبل)، أو كيانية؛ بحيث يمكن أن تعود على الجوهر أو الوجود. ويمكن أن تكون أدائية أو إثباتية. ويمكن استخدامها لتؤكد أو تعلن، أو تدحض، أو ببساطة لتفترض. وتستخدم باعتبارها استفهامًا، فهي تقلب قوتها بالثبات واليقين؛ بحيث تنقض نفسها.

النقد...

يتبين لنا من كتاب النقد والأزمة (Critique and Crisis) لراينهارت كوسيليك (Reinhart Kosellek) أنَّ النقد ظهر في أثينا القديمة باعتباره مصطلحًا قضائيًا (krisis)[1]. وهو غير قابل للترجمة تقريبًا من السياق

(1) Reinhart Koselleck, **Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society** (Cambridge, MA, 1988).
ويعرض طلال أسد في مساهمته في هذا الكتاب نوعًا مختلفًا من التأثيل (etymology) إلى حدٍ ما لـ «critique» و«criticism» عن الموضّح هنا، حيث يعامل المصطلحين باعتبارهما مكافئين لبعضهما في الفرنسية والإنكليزية.



اليوناني الشمولي إلى سياقنا بالغ الانقسام؛ فكلمة (krisis) تدمج المدينة اليونانية المتصدعة، والمحكمة، والمعرفة، والحكم، والإصلاح، وتربط في الوقت نفسه عمليًا بين الذات والموضوع. حيث تشير (krisis) لعمل معين للمدينة اليونانية نفسها - العمل الذي يمحّص ويفرز ويحكم ويصلح ما تصدع بانتهاك مواطنٍ لقانون المدينة أو نظامها. ويفقد النقد هذه النظرة الشمولية متعددة الأوجه بانتقال المصطلح إلى اللاتينية ثم إلى اللغات الأوروبية المحلية. حيث انحسرت انحسارًا رئيسيًا في المفردات الطبية دالةً على نقطة تحول في المرض، وهو الاستخدام الذي ما يزال قائمًا في الوقت الحاضر. ومع ذلك، فإنَّ النقد (critique) يُميَّز عن (criticism) في عصر الحداثة، وخصوصًا عند كانط وماركس، اللذين نأيا بنفسيهما عن «النقاد التافهين»، و «النقاد الناقدين» على التوالي[1].

وبصرف النظر عن التحولات التاريخية، فهناك، بطبيعة الحال، فرقٌ شاسعٌ بين معاني النقد التي تعرفنا عليها حتى الآن، وتلك التي تُمارس الآن تحت شعار النقد الأيديولوجي، والنقد الثقافي، ونقد الهوية، وهلم جرا. واليوم يُستدعى المصطلح (critique) للتعبير عن الرفض الجدلي أحيانًا، وللإشارة في أحيانٍ أخرى إلى الممارسات التحليلية الجوهرية أو التفكيكية، وأحيانًا مُعرَّفًا بالبحث عن الحقيقة الكامنة داخل أنسجة من الغموض. ويبدو النقد في كل استخداماته على أية حال حاملًا لافتراضٍ ضمني بقدرة العقل على كشف الخطأ. وهنا يكمن جزء من مشكلتنا.

(1) على الرغم من أنَّ بول كروغمان (Paul Krugman) قال مرة ساخرًا إنَّ «أي اسم يمكن أن يصبح فعلًا»، فإنَّ الصياغة اللغوية المعاصرة «للنقد critique» باعتباره فعلًا تدل بالتأكيد على تآكل المسافة القيمية بينه وبين criticism.



علماني؟

أصبح هذا المصطلح - الذي يصْدر معرفيًا من فكرة اشتقاقية معينة للزمن - يعني بنمط فطري، ممارسات ما بعد الإصلاح ومؤسساته في الغرب، والتي تفصل رسميًا بين الاعتقاد الديني الخاص (أو عدم الاعتقاد)، وبين الحياة العامة. ومع ذلك، فقد زحزح طلال أسد هذا المعنى من خلال إصراره على تعددية **تشكلات العلمانية** (في كتابه بالعنوان نفسه)، وأيضًا تشارلز تايلور (Charles Taylor) الذي قدّم في تأريخه للعلمانية المسيحية خلفية لهذا المعنى ليركز على تكوّن الذات العلمانية وتجربتها الفريدة من نوعها للعالم[1]. تأملْ، أيضًا، سلسلة المتلازمات مع العلمانية، تلك التي تتخلى عن المعنى السليم؛ حيث يمكن أن تشير «علمانية» إلى حالة غير دينية أو معادية للدين، ولكنها أيضًا متسامحة دينيًا، إنسانية، مسيحية، حداثية، أو ببساطة غربية. وأي مسعى لجعل المصطلح مستقرًا يلاقي حتفه في تضارب هذه المتلازمات، وهو تضاربٌ تُجسّده الظاهرة الحديثة لأجندة المحافظين الجدد الأميركيين السياسية، التي تسعى - وفي وقت واحد - إلى إضفاء الشرعية على الصلاة المسيحية في المدارس العامة الأميركية، وإلى جعل العلمنة أحد الركائز الأساسية لمشروع تغيير النظام في منطقة الشرق الأوسط. وفي الواقع، تستمد العلمانية اليوم الكثير من معناها من تصورٍ مضاد للإسلام، وهي بهذا تغطّي الشكل الديني للحياة العامة الغربية ومضمونها ومخططاتها الإمبريالية. ولكنَّ اليمين في السياسة الأميركية الداخلية يستهدف أيضًا شيئًا اسمه «الإنسانية العلمانية»، حيث يعدّها مناوئوها مسؤولةً عن تدمير نسيج الأسرة، والفردانية الأخلاقية، والوطنية.

(1) Talal Asad, **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity** (Palo Alto, 2003); Charles Taylor, **A Secular Age** (Cambridge, 2007).



علمانية غير نقدية

إذا كانت العلمانية والنقد يندرجان في العديد من الاتجاهات، وهما غير ثابتين حتى في معانيهما وحيّزهما، فكيف أصبحا مرتبطين تمامًا؟ فعلًا، كيف أصبح النقد يُعرَّف بوصفه علمانيًا، وكيف أصبحت العلمانية تُفهم باعتبارها ما يبث الحياة في النقد وما يثمر عنه؟ من الواضح أنَّ مجموعة من تصورات التنوير هي جزء مما سمح للنقد أن ينسجم مع العلمانية بيسر بالغ: من مل إلى ماركس، ومن ديدرو إلى كانط وهيوم، نلاقي افتراض التنوير بأنَّ الصحيح، والموضوعي، والحقيقي، والعقلاني، بل وحتى العلمي، لا يظهر إلا بإسقاط السلطة الدينية أو بإسقاط «التحيّز». يصل هذا الافتراض إلى ذروته في القول الكانطي المأثور بأنَّ كل شيء يجب أن يخضع للنقد، حتى العقل نفسه، وأيضًا في محاولة هيغل الكشف عن النواة العقلانية للمسيحية من خلال التأريخ النقدي ومن خلال الظاهراتية (الفينومونولوجيا). ومن هنا كانت القناعة بأنَّ النقد يستبدل السلطة الدينية وأي سلطة أو تحيّز آخر لا أساس له بالعقل، حتى لو فُضّل على الدين نفسه. ومن هنا أيضًا، كانت القناعة بأنَّ النقد يستبدل العقيدة بالحقيقة، والذاتية بالعلم؛ فالنقد هو، باختصار، علماني.

ولكن حتى هذه القصة لا تدرك الكثافة التي يعلّق بها النقد نفسه بالعلمانية، معبرًا عن نفسه باعتباره مشروعًا معلمنًا، ومعرفًا بها من خلال إزاحة الإله. ويجب علينا حتى ندرك هذه الكثافة أن ننظر في تطوير ماركس نفسه للنقد من أصل ما عدّه قصورًا في نهج الهيغليين الشباب النقدي نحو الدين. حيث انتقد برونو باور (Bruno Bauer)، وماكس ستيرنر (Max Stirner) وغيرهم الدين باعتباره وعيًا وهميًا يحجب الحقيقي والصادق حول القوى البشرية والوجود الإنساني. ورغم مجاراة ماركس لهذا المشروع في البداية، فإنه سرعان ما انقلب ضده، من خلال تمييزه بين



النقد (criticism)، أو «مجرد النقد» (mere criticism) أو «النقد النقدي» (critical criticism) وبين النقد (critique). وهذه هي الخطوة التي رسّخت حقًا القناعة بأنَّ النقد علماني في تراث النظرية النقدية الغربية.

كيف حدث ذلك؟

كان اعتراض ماركس على الهيغليين الشبان أنهم عدوا نقد الوهم الديني هو الطريق إلى الحرية. فبالنسبة لهم، إذا نحّى كل من الفرد والدولة، الديني، في سبيل الوعي العقلاني، فسيتحرران من الخطأ والتحيز والخصوصية، وبالتالي سيصبحان حُرّين على هذا النحو. أما ماركس فقد أخذ نهجًا مختلفًا؛ فمن خلال اعتماده على نقد لودفيغ فويرباخ (Ludwig Feuerbach) للدين، ومن ثمّ تحويله له، اعتبر ماركس أن الوعي الديني ليس مجرد خطأ، ولكنه موجودٌ لسبب؛ وقبل كل شيء، عدّه عَرضًا يدل على تعاسة الوجود الإنساني وانعدام حريته. فحقيقة الوعي الديني كانت مؤشرًا على وجود عالمٍ غير حر، عالم «يتطلب الوهم». وهكذا، فالإله هو «الشمس الوهمية التي يدور حولها الفرد طالما أنَّه لا يدور حول نفسه»، وهو شيء لا يمكنه القيام به حتى يتحرر وجوده[1]. فبالنسبة لماركس، إذن، كان هناك فرق كبير بين نقد الدين باعتباره وهمًا، ونقد الظروف التي تنتج الوعي الديني، والتي يُنظر للدين باعتباره معبرًا عنها. فمجرد النقد (criticism) يسم الدين فقط بالبطلان؛ في حين أنَّ النقد (critique) يربط الأوهام الدينية، والحاجة إليها، بواقع معين يُولّد ذلك الوعي الديني ويستلزمه. وبالإضافة إلى ذلك، فإنَّ critique يرى في الدين

(1) Karl Marx, **«Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, Introduction»**, in The Marx-Engels Reader, 2nd ed., ed. R. Tucker (New York, 1978), p. 54.



الرغبة بعالمٍ مختلف، عالم نكون فيه جميعًا «متساوين أمام الإله»، وفيه «أنَّ الأرض يرثها الودعاء»، أو التي فيها تُعرف وتُعاش القوى والفضائل أخيرًا باعتبارها قوى بشرية، وهي التي كانت في السابق ممنوحة لإله. فالنقد (critique) إذن، يربط الدين بالظروف التاريخية لانعدام الحرية، وهو أيضًا يقرأ الدين باعتباره مُضمِرًا لرغبات الإنسانية وتطلعاتها في مقابل معاناتها في الوقت الحاضر. فالدين هو على حدٍ سواء «تعبير عن... المعاناة واحتجاج عليها».[1]

ماذا حدث هنا؟ أوجد ماركس تمييزه بين criticism و critique، في قدرة هذا الأخير على (1) إدراك النظام الحقيقي للأشياء، (2) شرح لماذا هذا النظام الحقيقي ليس واضحًا ولكنه يتطلب النقد ليتضح، و(3) شرح شكل مستقبل البشرية الذي يشير له الوهم الديني. يرتكز النقد critique على تعمية ضرورية تاريخيًا للواقع، تعمية اقتضتها طبيعة الوجود غير الحر، وغير المحقق للمساواة، والتعيسة، وهي تعد بتجلية هذا الغموض. وهكذا فإنَّ ماركس يجمع في مفهوم النقد (critique) فهم الواقع المعرَّف ماديًا، وهي الممارسة الموضوعية التي تم تحديدها بالعلم، وتحقيق التحرر الحقيقي من الدين؛ العلمانية الحقيقية. ويضع هذا النقد مكان ما يشجبه بوصفه «النقد اللاهوتي المجرد» (حيث تشير العلمانية على حد سواء لغير الديني وأيضًا، كما عند تشارلز تايلور، القدرة على العيش إلى جانب واحد من محيط الفرد، لفهم الإمكانية، بدلًا من الانغماس فيها ببساطة).

هذا الإرث المحدد لماركس، والكيفية التي انتظمت بها النظرية

(1) المرجع السابق، ص. 54.



النقدية الألمانية حتى هابرماس، هو الذي حتّم التداخل، أو بالأحرى التماثل، بين النقد والعلمانية في تراث النظرية النقدية الغربية. حيث ارتبط النقد ضمن هذا التراث، منذ أكثر من 150 عامًا، بفهم مجموعة من التدابير الإنسانية التي ولَّدت الوهم الديني، حتى عندما لا يكون الدين هو الهدف الصريح للنقد. فالنقد ضمن هذا التراث يباهي بتجلية الغوامض، وكذلك بالمصاحبة الإنسانية لهذه الغوامض من مكان يُتصور كونه نقيضًا من جميع الوجوه. وبالتالي يهدف العقلاني، المادي، الحقيقي والعلمي، والإنساني إلى أن يشرح الديني، والمثالي، وغير الواقعي، والتخيلي، والإلهي وإلى أن يَحلّ محله على حد سواء.

ولذا فليس بالأمر اليسير ما تصنعه هذه الندوة بطرحها لسؤال: «هل النقد علماني؟». فهو أكثر بكثير من مجرد السؤال عن أصناف النقد أو أنواع العلمانية، فهذا السؤال يقلب أحد أسس النظرية النقدية. وهو مع هذا يفعل ذلك بروح تسمح بإمكانية وجود صيغ أخرى للنقد، وللعلمانية، ولعلاقتهما. وهذه الصيغ قد تفكك من تجانس النقد مع العلمانية، وقد تنحي كذلك اعتماده على مفهوم العلمانية التي هي نفسها في منأى عن النقد.

وسؤال هل النقد علماني؟ يُطرح أيضًا في مرحلة سياسية وتاريخية يواجه المثقفون فيها ما يشبه الاختيار بين التواطؤ مع الخطابات الإمبريالية وغير الانعكاسية الغربية، للعقلانية والعلمانية من جهة، ومع تحديات الافتراضات الغربية لاحتكار حقيقة العلمانية، والعقلانية والحرية وحتى الديمقراطية، ومعانيها ومحتواها من ناحية أخرى. وإذا كانت الهوية الحضارية الغربية، كما يشير طلال أسد في هذا الكتاب، متجذرة في افتراض تقارب ممكن بين المسيحية والعلمانية والليبرالية والديمقراطية

والحرية، فقد يبدأ الغربيون بالتفكير بطريقة مختلفة عن أنفسهم وعما يضادهم عالميًا كما يتصورون. وبالتالي فهناك دافع نظري وسياسي على حد سواء لهذا التساؤل الذي تدشنه هذه الندوة، وهو تظافر يُبشّر في حد ذاته بعمل نقدي.

يؤدي نقد طلال أسد المتعمق وغير المباشر للمفاهيم الغربية المسَلَّمة خطابيًا ما يدعو له صراحة في مقالته «حرية التعبير والتجديف والنقد العلماني». فبدلًا من الإصرار على التحليلات المنطقية المتسلسلة، فإنه يقطع في كل منعطف مجموعة من المتقابلات الخطابية: بين الإسلام والمسيحية العلمانية في قضايا الحرية، والتعبير، والتجديف، وبين الإسلام السياسي المقرون بالعدوانية والموت، والغربية العلمانية المقرونة بالعقلانية والحياة. قاوم أسد منذ فترة طويلة محاولات تعريف العلماني والديني، وبيّن بدلًا من ذلك أنها مفاهيم مترابطة ومتقلبة تُشكّل مجالًا حيويًا للسلطة الحديثة وللحكم. وعليه فإنَّ وضع الاعتقاد والتجديف، يتغير بتغير سلطات الدولة الحديثة، وهي، من بين أمور أخرى، آثار للتوسعات والتغييرات في هذه السلطات.

نقطة انطلاق أسد هي قضية الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية، حيث نُشر اثنا عشر رسمًا كاريكاتوريًا مسيئًا بضراوة للنبي محمد في صحيفة دنماركية في عام 2005، ثم أعيد نشرها في عددٍ من الصحف الأوروبية في عام 2008. واستقبل معظم المسلمين المتدينين الرسوم باعتبارها مهينة وعنيفة، و/ أو تجديفية، وأدّى النشر إلى غضب واحتجاج بين المسلمين في جميع أنحاء العالم.

ومن خلال النظر عن كثب في إشكالية التجديف، يستهل أسد نقضه



للثنائية الفكرية - الخطابية التي ترصف المسيحية والعلمانية، والعقل، والتسامح، وحرية الفكر والتعبير في جانب، والإسلام، والأصولية، والخضوع، والتعصب، وتقييد الفكر والتعبير في الجانب الآخر. وهذا بدوره يُمكّنه من الطعن في تناقض أكثر تحديدًا بين النقد العلماني والإدانة الدينية، والذي يُربط فيه الأول بالحرية والحقيقة والعقل، في حين تُقرن الأخيرة بالتعصب والظلامية، والقول المأثور الاعتباطي، والإكراه. وضمن هذه النظم الثنائية، فإنَّ وجود جريمة التجديف في المجتمع الإسلامي تُشير بالنسبة للآذان الغربية إلى غياب حرية التعبير (وضمنًا انعدام الحرية ببساطة). ولكن هذه، كما يجادل أسد، ليست إلا نتيجة للغطرسة الغربية للفرد، المالك لنفسه، الزاعم حريته من كل أشكال الإكراه، بما فيها تلك التي يستلزمها الدين، والتجارة، والحب، والإيمان، والسلوك.

يطعن أسد في كون هذه الفكرة حقيقة مجردة - مذكرًا إيّانا بالإلزامات القسرية اليومية التي تمارسها القوى غير المنطوقة، المقررة ضمن النظم الليبرالية - ويشير أيضًا بأنها تلاقي حدودها في مجموعة متنوعة من قضايا التعبير في المجتمعات الليبرالية، بما فيها تلك المشتركة مع الإسلام: مشكلة الإغواء، وابنة عمها، الفساد الأخلاقي. ضمن هذا السياق يتسنى لأسد أن يكشف للأفراد الليبراليين أنَّهم غير مالكين لأنفسهم تمامًا كما يُوحي لهم الخطاب الرسمي، وأنَّ المخاوف من «التجديف» باعتباره كسرًا عنيفًا للقيود موجودٌ في المجتمعات العلمانية المزعومة كما هو الحال في تلك المجتمعات الدينية الصريحة، حتى لو أُطّر من خلال مفردات مختلفة وعاش تحت السطح السياسي للنظم الليبرالية. وبينما تسمح المقابلة الغربية الحديثة، بين الحرية والتجديف، للغربيين أن



يعتقدوا بأنَّهم أحرار من تلك القيود التي يفرضها خطاب التجديف، تنفي الانتماء إلى أسلوبٍ معين للحياة يجب أن تحميه العلمانية، بمصطلحات أخرى أقل صراحة دينية.

والأهم من ذلك، أنَّ مقالة أسد تكشف كيف أنَّ التصورات المختلفة للإيمان والحرية والحقيقة تُنتج احتمالات مختلفة للسلوك في العالم. فإذا كانت «الحقيقة تمنحك الحرية» ـ كما عند أحد فروع المسيحية ـ وإذا فُهمت الحرية باعتبارها إزالة القيود، فإنَّ حرية التعبير هي المبدأ الأول للحقيقة والحرية. أما إذا عُدّت المعتقدات الفردية غامضة على أي كائن سوى الله ـ كما هو الحال في ممارسات معينة في الإسلام ـ فإنَّ ما يهم ليس معتقد الفرد ولكن الممارسات الاجتماعية، والسلوكيات العامة. فالمعتقد في الإسلام، ليس حيزًا للوقاية ولكنه، بدلًا من ذلك، مبهم. وبالتالي فإنَّ علاقة الإيمان بالحرية في الإسلام مختلفة جدًا عن تلك الواردة في المسار المسيحي للتجديف وحرية التعبير.

ويتسنى لأسد من خلال هذا التأطير أن يُقدّم العمق والآنية لسؤالين معاصرين: «هل نفور الليبرالية الحديثة من باب التجديف ينبع من ارتيابٍ في الدين السياسي؟»، و«لماذا يصدم العدوان باسم الله الأحاسيس الليبرالية العلمانية، في حين أنَّ فعل القتل باسم الدولة العلمانية، أو الديمقراطية، ليس له ذلك الأثر؟» وفي حين أن التحليل الذي وسّعه أسد يصل هنا إلى تحديد المغالطات المنطقية والنفاق في هذه المعضلات، فإنَّ أسد غير مهتم بمثل هذه التحليلات. بل يتركنا بدلًا من ذلك مع تأملٍ عاصف ومفتوح لتوظيفات جنون العظمة (الغربية) وتأثيراتها.

تستهل صبا محمود أيضًا مقالتها «الفكر الديني والعاطفة العلمانية»



بالرسوم الكاريكاتورية الدنماركية، ولكنها تتحول من الصراع المفترض بين التجديف وحرية التعبير الذي استقصاه أسد استقصاءً مثمرًا، لتستنطق بعدًا مختلفًا للافتراضات القائمة على أساس ديني وتأثير العلمانية الأوروبية الأطلسية. فبالنسبة لصبا محمود، فإنَّ الفهم العلماني المسيحي للتجديف لا يمكن أن يدرك العنف أو الإساءة المعنوية التي تسببت بها الرسوم للمسلمين المؤمنين. ويعود هذا للاختلافات الكبيرة في ما وصفته بـ «الممارسات القرائية» التي تنساب من التقوى الإسلامية (وهو تقليد للتفسير يطعن فيه العديد من المسلمين) والبروتستانتية العلمانية، وعلى نحو أدق، السيميائية المختلفة للأيقونات والتمثيل، وخاصة ذات الصلة بالآلهة الدينية والأنبياء. والأهم من ذلك، أنّ هذه اختلافات سيميائية - وليست تباينات ولا مسافات تنموية كتلك التي تمثل في المسيحية، على سبيل المثال، إنجازًا حداثيًا لم يصل له الإسلام بعد. وبعبارة أخرى، إذا كان المسيحيون البروتستانتيون يعرفون أنَّ المظاهر الدينية «ليست تجسيدًا للإلهي، ولكنها تقوم مقامه فحسب، من خلال فعل الترميز والتفسير البشري»، في حين أنّ الأيقنة (تصوير الأيقونات iconography) السلبية في الرسوم الكارتونية تمثّل للمسلمين المتقين اعتداءً مباشرًا، فإنَّ هذا لا يعود للتطور التأويلي للسابق على اللاحق. ولكنه يعود بدلًا من ذلك إلى كون الشخصيات البروتستانتية المسيحية ذات السلطة الدينية بعيدة وقائمة على الأوامر، في حين أنَّ الفرد بالنسبة للمسلمين المتقين «يستوعب شخصية النبي، كما كانت» محاكيًا «كيف كان يرتدي... ويأكل... ويتحدث إلى أصدقائه وخصومه... وينام، ويمشي، وهلم جرا»[1]. وبالتالي فإنَّ الهجوم على شخصية النبي، كما في

(1) صبا محمود، «الفكر الديني والأثر العلماني: انقسام غير قابل للقياس؟» في هذا الكتاب.



التهكم الوارد في هذه الرسوم، ليس مجرد تدنيس له، بل يُشكّل اعتداءً مباشرًا على أتباعه.

ولا تزعم صبا محمود أنَّ هذا الفرق متأصل في الإسلام والمسيحية، ولكنه يتعلق بطريقة معينة (وقابلة للنقض) للاعتقاد وللتأويل في بعض التقاليد ضمن كل دين. ودون تقدير لهذا الاختلاف، فإنَّ الإساءة والضرر الذي تسببت بها الرسوم تظل بالنسبة للكثيرين غير واضحة وغير مُدركة؛ بحيث تبقى النقاشات في نموذج تأويلي واحد منغلق وغير انعكاسي، يُنظر له باعتباره النموذج التأويلي الوحيد.

وتشمل الآثار المترتبة على هذا الاختلاف جزءًا واحدًا فقط من رواية صبا محمود لكيفية طرح قضية الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية ضمن النظرة المسيحية الأوروبية التي تُظهر نفسها بوصفها علمانية. ومهمةٌ أيضًا تلك الطريقة التي عَرقَن (racialized) بها هذا الطرح المسلمين، ونفى مثل هذه العرقنة (racialization) في الوقت ذاته، فهو طرح يُسوّغ الإصرار على أنَّ السخرية في الرسوم الكاريكاتورية كانت من الدين بدلًا من العرق. (ولو كانت القضية متعلقة بالعرق، فإن مختلف قوانين خطاب الكراهية الوطنية والأوروبية القضائية كانت ستبدأ في فرض الرقابة على نشر الرسوم وتداولها). وعلى الرغم من تاريخ أوروبا المرتبك، والمربك للغاية، فيما يتعلق بالتمييز والاندماج بين العرق والدين - التاريخ الذي يضم، من ضمن جملة أمور، عَرْقَنة الآريين واليهود والغجر والإيرلنديين البروتستانت والكاثوليك الشماليين - فإنَّ معظم الأوروبيين المتداخلين في قضية الرسوم الدنماركية، أصروا على إسلام نقي وتصنيف ديني بحت، طارحين الدين باعتباره «خيارًا» بدلًا من كونه هوية نسبية أو بيولوجية. ولكن فكرة الدين باعتباره مسألة اختيار فردي، كما تذكرنا صبا



محمود، هي بالفعل وسيلة متمايزة (وبروتستانتية بامتياز) لتصور الدين، وليست ملائمة للإسلام، وأود أن أضيف، ولا لليهودية، وهذا هو السبب في كونهما لا ينسجمان بسهولة مع الموضوع الديني الفردي المخصص الذي تفترضه صيغ الحرية الدينية والتسامح التي تحكم الحداثة الأوروبية الأطلسية.

تنسج جوديث بتلر، في تعقيبها على مقالتي طلال أسد وصبا محمود، نقدهما للعلمانية المتأصلة المنسوبة إلى النقد في التراث الغربي الحديث معًا وتوسّعه. حيث تؤكد بتلر مطاعنهما في التمثيل الغربي للتجديف، والإساءة، والحرية من خلال تأكيدها على حقيقة أنَّ هناك دائمًا إطارًا معياريًا يقيد الحقول الدلالية التي تعمل فيها مثل هذه المصطلحات، ويضبطها. ولكن الأطر المعيارية لا تقيد الحقول فحسب، بل وتنعش وجهات نظرنا النقدية أيضًا؛ بمعنى أنَّ انتقاداتنا لهذه الحقول هي في حد ذاتها مدفوعة بالالتزامات المعيارية التي تهدف إلى إعادة تشكيل ردودنا الوجدانية والأخلاقية تجاه العالم الذي نعيش فيه. تعود بتلر أيضًا لمفهوم النقد (critique) ذاته، ليس لإعادة تمييزه عن النقد (criticism) فحسب، بل أيضًا لصياغته باعتباره ممارسة ثرية ومتجسدة - ممارسة توجه موضوع النقد وهدفه إلى علاقة جديدة متجنبة أوهام الموضوعية التقليدية. فهي تلفت انتباهنا إلى الطرق التي من خلالها أدى طلال أسد وصبا محمود هذا النوع من النقد في تحليلهما للردود على قضية الرسوم الكاريكاتورية الهولندية، وتضيف إلى هذه الاعتبارات نقدها الخاص للحرية الجنسية في سياسة الهجرة الهولندية «العلمانية».

إذا كانت هذه الانتقادات للأطر العلمانية للصراعات السياسية الأخيرة في السياسات العلمانية المزعومة، تكشف القيود المفروضة



على هذه الأطر، فهي قد نجحت في طرح تساؤلات حول ما إذا كان النقد نفسه علمانيًا أو يُفترض أن يكون علمانيًا، وعما إذا كانت العلمانية شرطًا أساسيًا للنقد. تُشكل مثل هذه الأطروحات الطموح المتواضع لهذا الكتاب.



حرية التعبير والتجديف والنقد العلماني

طلال أسد

منذ سنوات وهناك الكثير من الحديث في أوروبا وأميركا حول الخطر الذي يهدد حرية التعبير، وخاصة كلما أثار المسلمون قضية التجديف ردًا على بعض الانتقادات العلنية للإسلام. لعل أحدثها أزمة فضيحة الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية[1]. فبعد عقد ونصف العقد من قضية سلمان رشدي، تعود الإدانة القديمة «التجديف» لتطل برأسها من جديد بين المسلمين في أوروبا وخارجها، محاولة تقويض الحريات العلمانية المنولة بشق الأنفس، أو هكذا قيل لنا. كانت هناك احتجاجات غاضبة وبعض أعمال العنف من جهة، والعديد من التأكيدات للمبدأ وتعبير عن الغضب من جهة أخرى[2]. نوقشت هذه القضية إلى حدٍ كبير في سياق مشكلة دمج

(1) نشرت صحيفة يولاندس بوستن الدنماركية عددًا من الرسوم المسيئة للنبي محمد في 30 سبتمبر/ أيلول 2005، وهو عمل عدّه كثير من المسلمين إهانة له. ونتيجة لذلك حدثت احتجاجات واسعة النطاق وجدل في أوروبا وأماكن أخرى.

(2) أولت الصحافة الغربية الكثير من الاهتمام لأعمال العنف غير العقلانية للمسلمين ردًا على نشر الرسوم الكاريكاتورية، لكنها نادرًا ما أخذت بعين الاعتبار الجو السياسي الذي يعيش فيه المسلمون في أوروبا عمومًا وفي الدنمارك خصوصًا. ووفقًا لباحثٍ دنماركي، فقد أدلى أعضاء محترمون في البرلمان من ضمن مجموعة متنوعة من الأحزاب الدنماركية بالعبارات التالية إلى الصحافة الوطنية في انتخابات عام 2001: «المسلمون ينتظرون فقط اللحظة المناسبة لقتلنا» (موجنز كيمر، حزب التقدم). «بعض الناس يشكلون خطرًا أمنيًا فقط بسبب



المهاجرين المسلمين في المجتمع الأوروبي، وكيف أنَّها تتعلق بـ «خطر عالمي» للإسلاميين[1]. ولمجيئها بعد الهجوم على مركز التجارة العالمي وتفجيرات لندن، فقد رُبطت فضيحة الرسوم الكاريكاتورية بخطاب أوسع: «حرب الغرب على الإرهاب»، وهو الصراع الذي يعتبره كثيرون جزءًا من العداء المتأصل بين حضارتين، الإسلام وأوروبا. وهكذا بدأت الصحافة الدنماركية والعديد من السياسيين الدنماركيين بانتقاد الباحثين في الدراسات الإسلامية لتجاهلهم هذه الكراهية الجوهرية، بل وزُعم بأنَّ هؤلاء الباحثين قد تجنبوا عمدًا بعض الموضوعات المتعلقة بالحضارة، مثل أنَّ الإسلام يشكّل عقبة في طريق الاندماج، وأنه أيضًا تهديد أمني محتمل[2].

دينهم، وبالتالي يُفترض أن يوضعوا في معسكرات اعتقال» (إنجي دال سورنسن، الحزب الليبرالي) «إذا أردت أن تشرعن طريقك للخروج من هذه المشاكل [بخصوص المنظمات الإسلامية]، فالقاعدة التاريخية أنّ الجرذان تجد دائمًا ثغرات جديدة في حالة تغطية القديمة» (بول نيروب راسموسن، الحزب الديمقراطي الاجتماعي).

مقتبسة في

P. Hervik, **«The Emergence of Neo-Nationalism in Denmark, 1992 _ 2001»**, in Neo Nationalism In Europe and Beyond: Perspectives From Social Anthropology, ed. Marcus Banks And Andre Gingrich (Oxford, 2006).

(1) كانت المظاهرات الممتدة والعنيفة ضد «الرسوم الكاريكتورية الدنماركية»، كما كتب جورج بيكر الكاتب في النيويوركر، محاولة قام بها الإسلاميون لترهيب أعدائهم في بلدانهم وفي الغرب

«Fighting Faiths: Can liberal internationalism be saved?» New Yorker, July 10 and 17, 2006, pp. 95 _ 96.

(2) على سبيل المثال، فقد جادلت بعض الصحافة الدنماركية وكذلك بعض السياسيين الدنماركيين مؤخرًا أنَّ علماء الدراسات الإسلامية يعملون وكلاء سياسيين لأنهم اختاروا عمدًا تجاهل بعض المواضيع، مثل العمليات الاجتماعية التي يمكن أن يُنظر إلى الإسلام بسببها باعتباره عقبة أمام الاندماج و/ أو «تهديد أمني محتمل».



كانت المواقف البارزة في قضية الرسوم الكاريكاتورية من جانب المسلمين وغير المسلمين مثيرة للانتباه. وعلى أية حال، فإنَّ هذه المقالة ليست اعتذارًا ولا انتقادًا لتلك المواقف، بل هي محاولة للتفكير في مكان التجديف - بوصفه مفهومًا دينيًا - في المجتمع الليبرالي العلماني. أود فيما يلي أن أنظر للتجديف من زوايا مختلفة، وسأتعامل معه بوصفه المبلوِرَ لبعض المشكلات الأخلاقية والسياسية في أوروبا الليبرالية. ولذا فسيكون حديثي عن التراث والسلوك الفكري الإسلامي أقل من ذلك المتعلق بالحالة العلمانية الحديثة التي نعيش فيها.

التجديف بوصفه رمزًا للهوية الحضارية

رأى العديد من الأميركيين والأوروبيين في الصراع حول فضيحة الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية صراعًا بين الغرب والإسلام، كلاهما يُناصران قيمًا متباينة: الديمقراطية والعلمانية والحرية من جهة، والأضداد العديدة من الجهة الأخرى: الاستبداد والدين والسلطة والعنف. وفكرة التجديف تنتمي بوضوح إلى السلسلة الأخيرة، حيث ينظر العلمانيون لها باعتبارها قيدًا على حرية التعبير، بل وعلى الحرية ذاتها، التي كفلتها

Research on Islam Repositioned, theme statement for seminar sponsored by Danish research network.
Forum for the Research on Islam (FIFO), University of Copenhagen, May 14 _ 15, 2007.

ومع هذا، فوفقًا لتقرير يوروبول الأول عن الإرهاب المنشور في عام 2007، يظهر أنَّ من 498 عملٍ إرهابي وقع في الاتحاد الأوروبي خلال عام 2006، كان الإسلاميون مسؤولين عن واحدٍ فقط. حيث نفذ العدد الأكبر من قبل انفصاليّي الباسك، وأدى عمل واحد فقط من هجمات الباسك إلى خسائر في الأرواح. ورغم ذلك فإنَّ أكثر من نصف الذين ألقي القبض عليهم للاشتباه بالإرهاب كانوا مسلمين. تجاهلت تقريبًا جميع وسائل الإعلام في أوروبا هذه الأرقام في حين أصروا على «تهديد الإسلام». يتساءل المرء ما تفسير هذا الصمت الغريب؟



مبادئ الديمقراطية، وكفلها أتباع العقل، المحوري في الثقافة الغربية. شددت المحاضرة التي ألقاها البابا بنديكت السادس عشر في عام 2006 على فكرة المواجهة الحضارية بين المسيحية - التي تُوفّق بين العقل اليوناني وإيمان الكتاب المقدس - والإسلام - الذي يُشجّع الانتقال إلى العنف نظرًا لعدم إيمانه بالعقلانية[1].

حرية التعبير، كما قيل، هي أمرٌ أساسيٌ للديمقراطية. وانسجامًا مع وجهة نظر البابا بنديكت السادس عشر والعديد من المدافعين عن الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية، غالبًا ما يتم الادّعاء بأنَّ الديمقراطية متجذرة في المسيحية، وبالتالي فهي غريبة على الإسلام. فهنالك قناعة واسعة الانتشار بأنَّ العقيدة المسيحية كانت متقبلةً للديمقراطية؛ لأنه في المسيحية (على عكس الإسلام) بدأت الكنيسة والدولة بوصفهما كيانين منفصلين. مفهوم الأصول التاريخية أكثر تعقيدًا مما هو شائع: متى بدأت المسيحية؟ أو الإسلام؟ ويجب ألا ننسى أنَّ الدولة - الكنيسة البيزنطية كانت الفضاء الذي صِيغت وجُودلت فيه العقائد المسيحية الأساسية، بل كان الفصل بين السلطة الدينية والسياسية بعيدًا عن الاكتمال حتى في العصور الوسطى وما بعدها إلى حدٍ بعيد، وكانت عدم المساواة السياسية تُعدُّ مشروعةً إجمالًا. وهذا لا يعني أنَّ جميع أولئك الذين سعوا لاستمرار

(1) Lecture of the Holy Father, **«Faith, Reason, and the University: Memories and Reflections»**, September 2006, University of Regensberg, Germany: /http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006 september/documents/hf _ ben-xvi _ spe _ 20060912 _ university-regensburg _ en.html

في المقابل، فإن الفيلسوف الكاثوليكي تشارلز تايلور يتحدث عن «الفجوة التي لا يمكن تجاوزها بين المسيحية والفلسفة اليونانية»، انظر مقدمة كتابه،

The Secular Age (Cambridge, MA, 2007).



عدم المساواة كانوا مسيحيين وأنَّ خصومهم كانوا دائمًا غير مسيحيين. فكما يعلم جميع مؤرخي هذا الموضوع، كان النضال من أجل المساواة في الحقوق معقدًا أيديولوجيًا واجتماعيًا.

تتبّع العديد من الأوروبيين والأميركيين، بما في ذلك، فرانسيس فوكوياما (Francis Fukuyama) في الآونة الأخيرة، «الديمقراطية» من خلال «المساواة السياسية»، بردها إلى العقيدة المسيحية «الكرامة الكونية للإنسان»، زاعمين بأنَّها قيمة فريدة للحضارة الغربية[1]. أُستخدمت dignitas (الكرامة/ الحظوة) في القرون الوسطى اللاتينية، على أية حال، للإشارة إلى الامتياز والتميز في المنصب الرفيع، وليس للإشارة إلى المساواة بين جميع البشر. وُجد في المسيحية مفهوم القيمة الروحية الشاملة (مثل الإسلام في هذه المسألة)، لكن ذلك كان متوافقًا مع عدم المساواة الاجتماعية والسياسية الكبيرة. وبدأ بعض الكتّاب (على سبيل المثال، المؤثر جدًا جورج غروت George Grote) في القرن التاسع عشر، بتتبع مفهوم الديمقراطية الحديثة وممارستها، ليس من المسيحية ولكن من اليونان الكلاسيكية[2]. وُجد بالتأكيد في أثينا ما قبل المسيحية مفهوم المساواة، وإن كانت مُواطَنة مقيّدة وممارسات ديمقراطية بدائية، حيث تضمَّنت الحق في التحدث بحرية في المنتدى السياسي، ولكن لم

(1) Francis Fukuyama, **The End of History and the Last Man**, afterword to the reprint edition (New York, 2006).

انظر أيضًا الحوار بين فيلسوف ما بعد حداثي غير متدين أميركي وبين لاهوتي ما بعد حداثي مسيحي إيطالي، واللذين اتفقا فيه على الرابط الأساسي بين المسيحية والديمقراطية:

The Future of Religion, ed. Santiago Zabala (New York, 2005) Richard Rortyand Gianni Vattimo, 2005.

(2) George Grote, **History of Greece** (London, 2001).



يوجد مفهوم «الكرامة الكونية للإنسان». وفي العالم المسيحي الأوروبي قُضي على العديد من أوجه عدم المساواة وحلت السلطة العلمانية محل تلك التي كانت كنسية تدريجيًا ومن خلال الصراع المستمر.

هناك قصة رواها العديد من الكتاب، وكثيرًا ما تُعزى لمارسيل جوشيه (Marcel Gauchet)[1]: المسيحية هي البذور التي أزهرت الإنسانوية العلمانية، مُدمّرة خلال تلك العملية توجهها الغيبي، ومُمكّنة للحكم الذاتي الدنيوي الذي يقع الآن في قلب المجتمع الديمقراطي الغربي. (وهذا يتناقض مع المجتمعات المسلمة، التي ما تزال غارقة في الدين). أنتجت المسيحية - وحيدة من بين «الأديان» - عالمًا تعدديًا وديمقراطيًا، وأوجدت وحدها من بين «الأديان» سلطة إنسانية غير مقيدة. والمفارقة أنَّها تغلبت على الحرمان البشري الجوهري الذي يُميّز الأديان كلها بواسطة هذه الديانة الفريدة: المسيحية ومن خلالها. هذه قصة «المسيحية الغربية» بوصفها والدًا مقدسًا تحولت إلى مولودٍ بشري (الحداثة)، وباعتبارها متعالية تجسّد نفسها في الحياة الدنيوية (العلمانية)، وباعتبار الخاص يُقدّم الكوني فكريًا، تلفت النظر تلك الطريقة التي تحاكي فيها الروايات المسيحية المقدسة في يسوع الذي يُجسد المبدأ الإلهي، يموت، ثم يولد من جديد ليأخذ مكانه يمين الأب، السرد الذي غايته الأخيرة فداء البشرية جمعاء. وبالتالي يبقى التفوق في عالمنا المفتدى للعلمانية «الحضارة الأوروبية» على الرغم من أنَّ محتواها مختلف الآن، وكذلك مكانها. وقد صاغها سانتياغو زابالا (Santiago Zabala) صياغة مختلفة قليلًا في استقصائه للاتجاه الآخر الميتافيزيقي في الفلسفة الأورو - أميركية، حيث كتب بأنَّ العلمنة ليست ناتجة عن الماضي المسيحي فحسب، وإنما

(1) Marcel Gauchet, **The Disenchantment of the World: A Political History of Religion**, foreword by Charles Taylor (Princeton, 1997).



هي أيضًا دليلٌ على وجودٍ دائمٍ للمسيحية في صيغتها ما بعد المسيحية (الحضارة الأوروبية)[1].

كيف يمكننا إذن، في ظل المناخ السياسي الحالي، أن نفهم تلك القصص التي تحكي عن ازدهار الحضارة الأوروبية المميزة، مع اعتبار المسيحية أساسها التاريخي، ودائمًا في صراع مع حضارة آخر تدعى «الإسلامية»؟ هذه القصص تؤكّد على الهوية الأوروبية بوصفها جزءًا من الخطاب السياسي. مضمونها المنطقي هو أنَّ غياب «التراث الديمقراطي» في الحضارة الإسلامية يُفسّر لجوء المسلمين للمفهوم القسري للتجديف ولعدم قدرتها على إدراك الأهمية القصوى للحرية. هذا يبدو بدهيًا، ولكن هل هو كذلك؟

السكان الذين ينتمون إلى «الحضارة الأوروبية» من وجهة نظر اجتماعية متباينون للغاية بناءً على الطبقة، والقومية، والهوية الدينية. وغالبًا ما مزَّقهم الصراع الداخلي الذي استخدمت فيه الأطراف المتحاربة مبدأ حرية التعبير العامة والحاسمة ذاته لمهاجمة بعضهم بعضًا، وفيها عُقدت تحالفات أحيانًا مع أمراء مسلمين. لقد كانت هناك دائمًا حركات مهمة سعت لفرض رقابة على التواصل العام في الغرب، لضبط الميول الديمقراطية والسيطرة عليها باسم الحرية أو المساواة أو النظام المستقر. كان كل تاريخ الدول الأوروبية في الأميركيتين، وآسيا، وأفريقيا (بقمعهم للسكان الأصليين الذين حكموا) جزءًا لا يتجزأ من «الحضارة الأوروبية». وزعمت حنة آرندت (Hannah Arendt) زعمًا مشهورًا بأنَّ السياسات العنصرية الإمبريالية الأوروبية كانت أساسية

(1) See Santiago Zabala's essay «A Religion Without Theists or Atheists» which introduces **Rorty and Vattimo, Future of Religion**, p. 2.



لنشوء الفاشية في أوروبا. وبالتالي، ليس سهلًا فهم المراد بالضبط عندما يُزعم بأنَّ «الديمقراطية» و«حرية التعبير» جوهرية «للحضارة الأوروبية»، في حين أنَّ عدم المساواة والقمع جوهرية «للحضارة الإسلامية».

صحيح أنَّ المؤسسات «الديمقراطية» أكثر رسوخًا الآن في الدول الغربية منها في الشرق الأوسط[1]، وأنَّ النظم القانونية في الدول ذات الغالبية المسلمة لم تكن تتمحور حول فكرة المساواة القانونية العالمية حتى استوردت القانون الغربي. ولكن بدلًا من اعتبار علاقة الخاص بالعالمي **نقصًا**، واعتبارها فقدًا يؤدي إلى المعاقبة بالإهانات الاجتماعية، يمكننا أن نستقرئ بدقة الأشكال التي من خلالها تتمظهر الرغبة العالمية بالحرية في المجتمعات الليبرالية. وعليه، فإنَّ أحد أشكال التعميم المركزية للسياسة الليبرالية والاقتصاد الليبرالي هي قابلية **استبدال الأفراد**: فكل ناخب يحسب فردًا في الحسابات السياسة الانتخابية، وهو ما يعادل بالضبط كل ناخب آخر، لا أكثر ولا أقل، وبلا اختلاف. ولكل مواطن حق المشاركة في العملية السياسية نفسها، وأن يُسمع مثل الآخرين. وقابلية الاستبدال هي أكثر جوهرية للديمقراطية الليبرالية من الموافقة الانتخابية التي تستمد الحكومات الغربية شرعيتها منها، لأن الموافقة هنا تعتمد على فرز الأصوات القابلة للاستبدال.

وقابلية الاستبدال ليست مبدأ من مبادئ السياسة الانتخابية فحسب، وإنما أيضًا طريقة اجتماعية أساسية للسيطرة البيروقراطية وللتلاعب

(1) الشرق الأوسط ليس معادلًا، بالطبع، «العالم الإسلام» ـ وليس حتى معادلًا «للبلدان ذات الأغلبية المسلمة» لأن معظم المسلمين يعيشون خارج منطقة الشرق الأوسط. ومع هذا فالدول الإسلامية في الشرق الأوسط يُنظر إليها في الخيال الغربي على أنَّها «الأراضي المركزية للإسلام»، كما «المسيحية» تؤخذ عادة على أنها تعني المسيحية اللاتينية ولا يشار إلى الطوائف المسيحية المهمة (والمستمرة) في الدول ذات الأغلبية المسلمة.



بالسوق، وكلاهما سبيلان لتطبيع الفرد (وبالتالي تقييده). وهذا هو السبب في أنَّ الأنماط الإحصائية في التفكير والتمثيل - بناء الاستراتيجيات السياسية والاقتصادية على أساس النِسب، المتوسطات، والاتجاهات، وهلم جرا - هي في غاية الأهمية للمجتمعات الرأسمالية الحديثة. فحقيقة أن الأفراد لديهم قيم متساوية، وبالتالي يمكن استبدال بعضهم ببعض، هي ما يُسهم في تقويض الفكرة الليبرالية (الكرامة الشخصية)؛ فحتى يُحسب الفرد وحدة قابلة للاستبدال فلا بد من إسقاط فردانيته أو فردانيتها. وعليه، فحتى عندما نستخدم المعايير الغربية للفضيلة الديمقراطية، تظهر «الحضارة الأوروبية الليبرالية» متناقضة للغاية.

أما فيما يتعلق باستخدامي لمصطلح «الليبرالية» في هذه الورقة، فبإيجاز: أنا أدرك أنَّ الليبرالية هي تراثٌ تاريخي معقد، وأن لوك (Locke) ليس كونستان (Constant) وكونستان ليس مل (Mill) ومل ليس رولز (Rawls)، وأنَّ تاريخ الليبرالية في أميركا الشمالية ليس هو تاريخها في أوروبا، أو- في تلك المسألة - في أجزاء من جنوب العالم حيث يمكن القول بأنَّ لها نفوذ كبير. فالليبرالية ليست موجودة في النصوص الكلاسيكية ببساطة، وهي تتصارع بطبيعة الحال مع تقاليد أخرى في الغرب. كانت السياسة الليبرالية في مراحلها المبكرة مشغولة بمناهضة السلطة المهيمنة، حيث كانت مفعمة بالحماسة. أما الآن، فهي غالبًا حليفة للسلطة العالمية: هادئة، عقلانية، متماسكة. وباعتبارها فضاءً للخطاب؛ فالليبرالية تُوفر لأنصارها اللغة السياسية والأخلاقية المشتركة لتحديد المشكلات وللجدال حولها. فأفكار مثل الاستقلالية الفردية، وحرية التبادل (الاقتصادي والسياسي والاجتماعي)، والحد من سلطة الدولة وسيادة القانون، وتقرير المصير الوطني، والتسامح الديني، تنتمي إلى ذلك الفضاء، لا سيما عندما تُناقش معانيها. ويسعى مُنظِّروها لتقديم



الليبرالية بوصفها متسقة ومتحدة، ولكن هذه التناقضات والغموض في اللغة الليبرالية هي تحديدًا ما تجعل من المناقشات العامة ممكنةً بين من يَدعون أنفسهم ليبراليين وخصومهم «غير ليبراليين». وبالتالي تُوفّر الليبرالية للعصرانيين (moderns) المفردات التي يمكن أن تغطي كثيرًا من الخطايا - والفضائل. بل قد أدرجت كلمة «الحرية» ذاتها ضمن مجموعة من الرؤى المتباينة، كما يتضح في التأكيدات السياسية للحكومة الأميركية وكما هو عند منتقديها. وأنا أدعو المجتمع الذي تُستخدم فيه هذه المفردات في الجدالات السياسية والأخلاقية، «ليبراليًا». حيث ينبهنا التقليد المتضمن لهذه التناقضات إلى حقيقة عدم جدوى النظر للصراع باعتباره صراعًا بين نزعات «ليبرالية» و«غير ليبرالية» في كل حضارة أو دولة (كما طرح عدد من الكتاب مؤخرًا). فالصراع متأصلٌ في الليبرالية باعتبارها تقليدًا خطابيًا متطورًا، وما هو تحْرري ظاهريًا في سياق ما، هو قمعي بوضوح في سياق آخر.

الديمقراطية والحرية مركزيتان «للحضارة الغربية»، والحق العالمي في حرية التعبير أمر مركزي للديمقراطية. لكن هل الأمر كذلك؟ كيف يمكن لفكرة صقل الأحاسيس النخبوية (النوعية) التي تنطوي عليها «الحضارة» أن تتناسب مع فكرة المساواة الجماعية (الكمية) التي تنطوي عليها «الديمقراطية»؟ أثيرت هذه المسألة في القرن التاسع عشر في بريطانيا عندما نوقش توسيع حق الانتخاب. حيث جادل مل (Mill)، على سبيل المثال، مؤيدًا لنظامٍ للتصويت الجمعي من شأنه أن يعطي وزنًا أكبر للطبقات المتعلمة («الأكثر تحضرًا») لتحقق توازنًا مع الأغلبية المنتسبة للطبقة العاملة[1]. ولكن ظلت المشكلة دون حل. والإجابات

(1) See John Stuart Mill's «**Representative Government**» esp. chap. 8 (1861), in Three Essays (London, 1973).



على المستوى الفلسفي وفيرة، على أية حال، ووفقًا لها: قدرٌ من الثقة والودية والاعتماد على الذات، أصبحت أساسية للديمقراطية. ولهذا السبب يعتقد زابالا ـ الذي أشرت له سابقًا ـ أنَّ العلمانية توفر المفتاح:

كان من جدارة ديوي (Dewey) أن جادل بأنّنا نحقق النضج السياسي الكامل فقط في تلك اللحظة التي ننجح فيها بالمضي دون أي ثقافة ميتافيزيقية، دون ثقافة الإيمان بالقوى والدوافع غير البشرية. ولم يتعلم البشر الاعتماد اعتمادًا متزايدًا على قواهم الخاصة إلا بعد الثورة الفرنسية، ويدعو ديوي الدين الذي يعلّم الناس الاعتماد على أنفسهم بـ «دين الحب» (المناقض تمامًا لـ «دين الخوف») لأنه يكاد يستحيل تمييزه عن حالة المواطن الذي يشارك مشاركة ملموسة في الديمقراطية[1].

يجدر التأكيد بأنَّ الثورة الفرنسية، مع هذا، لم تقدّم ببساطة أفكار التضامن والديمقراطية والحرية للعالم الحديث. حيث سعت الجيوش الثورية لتعزيز الحرية والمساواة والإخاء من خلال الغزو. ودشنت الثورة عصر الامبراطوريات الحديثة، وأطلقت العنان للحروب الحديثة والقومية والعنصرية والإبادة الجماعية في جميع أنحاء العالم. كل هذا بالتأكيد جزء من تاريخ أوروبا «المسيحي». وسيكون من السخف بالطبع القول بأنَّ هذا هو مجمل أو جوهر التاريخ الغربي، ولكنه جزء منه. أليس بالتالي، جزءًا من إرثها؟ وقد تحدث الفيلسوف البارز ريتشارد رورتي (Richard Rorty) حول إعادة تأهيل فكرة «المهمة التحضيرية الأوروبية (mission civilisatrice)» مع الإشارة إلى قيمها الديمقراطية، أي ارتباطها الفريد بالمساواة والحرية[2]. لكنه لا يُفسّر من الذي سيقرر ما يُمثّل حقًا

(1) Zabala, **«A Religion Without Theists or Atheists»** p. 6.

(2) **Rorty and Vattimo, Future of Religion**, pp. 20 _ 72.



«القيم الأوروبية» وكيف ستطبق، وما سيتحقق فعلًا في عالم السلطة غير المتكافئة. وكما أشار أحد المعلقين مؤخرًا، فالجمهوريات الديمقراطية قادرة على تشريع القمع في الداخل وعلى حرمان الشعوب الضعيفة في الخارج من الحرية، سواءً بالوسائل العسكرية أو الاقتصادية.

الليبرالية وشكل حرية التعبير

يقال إنَّ تهمة التجديف قيدٌ ديني قديم، وحرية التعبير مبدأ أساسي للحرية الحديثة. ولكن إذا كانت المسيحية هي الأساس التاريخي لحضارة الغرب، فهل يكون لمفهوم التجديف أي مكان الآن في الغرب المتعلمن؟ وهل هناك أي تشابه بين فكرة التجديف، والمنع المنصوص عليه في القانون العلماني؟ هل الممنوعات والحماية المتعلقة بالخطاب تفضي لنا بشيءٍ عن فكرة «الإنسان» كما عرَّفوه؟ وكيف يمكن لفكرة الإنسان أن تعمل على التمييز بين «الديني» و«العلماني»؟

إذا كان التجديف يشير إلى حَدٍ منتهك، فهل يرمز النقد العلماني للتحرر؟ بالطبع لدى المجتمعات الحديثة قيود قانونية على التواصل. وبالتالي هناك قوانين حقوق التأليف والنشر، وبراءات الاختراع، والعلامات التجارية، وقوانين حماية الأسرار التجارية، والتي تحظر بطرق مختلفة التداول الحر للتعابير والأفكار. فهل حقوق الملكية للعمل الفني تُنتهك إذا أعاد إنتاجها علنًا في شكل مشوه شخصٌ آخر غير المؤلف الأصلي بهدف التعليق عليها؟ وإذا عُدَّ هذا انتهاكًا، فكيف يمكن لهذا الشعور بالانتهاك أن يختلف عن الدعاوى حول التجديف؟ فكرتي هي ليست انعدام الاختلاف، ولكن بأنَّ هناك شروطًا قانونية تحدد ما يمكن التواصل به بحرية، وكيفية ذلك؛ وبالتالي فإنَّ لانسياب



التعبير العلني في «المجتمعات الديمقراطية الليبرالية» شكلًا معينًا يحدّد حرية هذا التعبير.

هناك قوانين تمنع التعبير العلني، وقد تبدو لأول وهلة وكأنها غير متعلقة بالملكية: على سبيل المثال، قوانين الآداب والأخلاق العامة والقوانين المتعلقة بمواد القُصّر الإباحية التي يُحظر تداولها حتى في الفضاء الإلكتروني (الإنترنت). قد تقولون أنَّ المجموعة الأولى من القوانين (حقوق التأليف والنشر، وهلم جرا) لها علاقة بطريقة عمل اقتصاد السوق، وكذلك بالنسبة للملكية، في حين أنَّ الثانية (الإباحية) مختلفة إلى حدٍ ما لأنها تتصل بالأخلاق. ولكن على الرغم من أنَّ انتهاك القوانين المتعلقة بالأخيرة هي التي تُثير أكبر قدرٍ من العاطفة، فكلتا مجموعتي القيود هي مفاتيح للإنسان الليبرالي العلماني المثالي، الذات الملائمة لجميع الحريات والحقوق. كلتا المجموعتين من الحدود تُفصح عن طرق مختلفة من خلالها تُعرِّف الملكية وحمايتها الشخص. ففي مجتمع علماني تُمكّن هذه القوانين من تعيين حدود النفس ومن الدفاع عنها من حيث الملكية، بما في ذلك، وقبل كل شيء، ملكية الجسد. وهكذا فمفاهيمنا «للتعدي» على جسدٍ آخر «واستغلاله» تتعلق تعلقًا أساسيًا بالقوانين التي تنظّم الملكية الجنسية. وهي تتعلق كذلك بالعبودية التي تُمثّل شكلًا غير ليبرالي للملكية، فالقانون الحديث يُقرر أنّه لا يمكن نقل ملكية جسدٍ حي إلى شخصٍ آخر أو الحصول على حقوق ملكية في شخصٍ آخر. وعليه فإنَّ الحرية تُعتبر شكلًا غير قابلٍ للتصرف في الملكية، وهو الاستحقاق الذي يمتلكه جميع الأفراد في الحالة الطبيعية، المتجذرة في الجسم الحي. هناك، بالطبع، استثناءات لمبدأ الملكية المطلقة للجسد، بعضها قديمة وأخرى جديدة: على سبيل



المثال، الانتحار - إزهاق النفس - ليست محرمة فحسب، بل ويعدها معظم الناس في الدول الليبرالية مرعبة، رغم الزعم بأنَّ الشخص هو المالك الوحيد لجسده الذي يحياه ويحل فيه. ويفسر العلمانيون هذا الاستثناء للملكية الذاتية غالبًا من خلال المبدأ الإنساني «كرامة الحياة البشرية»، وهو المبدأ الذي لا يُرى بأنّه متضارب مع وحشية الحرب. حيث تُعرض الحرب - للأسف - بوصفها وسيلة للقتل والموت في سبيل أمة الشخص، أو في سبيل التضحية الإنسانية العالمية.

وبصرف النظر عن هذا التناقض القديم، هناك الآن مساحة كبيرة من الغموض القانوني والأخلاقي فيما يتعلق بملكية الأعضاء البشرية المتبرع بها، والأنسجة البشرية المأخوذة باعتبارها عينات للبحوث الطبية[1]. وهذا الغموض يضيف إلى الشعور المتنامي بأنَّ المفهوم المقدس للإنسان الممتلك لنفسه، أساس الحريات في المجتمع الحديث، هو تحت التهديد. وهذا سبب إضافي، كما يبدو، لتأكيد حقوقه الملْكية بشدة.

من الناحية النظرية، يملك الفرد الليبرالي الممتلك لنفسه القدرة على الاختيار الحر، حرية يمكن برهنتها على الملأ. ولكن الواقع أكثر تعقيدًا؛ فمن المعروف أنَّ هناك موْقعين عُلّقت بهما قيمة الحرية في المجتمع الديمقراطي الليبرالي، أحدهما اقتصادي والآخر سياسي، وكلاهما مرتبطان بمفهوم الاختيار الذاتي الحر وبالحدود التي تحميه. وعليه، فيحق للفرد انتقاد الأمور السياسية **علنًا** وبحرية، والتصويت لأي مرشح سياسي شاء، باعتباره مواطنًا، ولكنه ملزم بالقيام بذلك في سرية تامة. ثمة مفارقة في حقيقة أنَّ اختيار الأفراد المرشحين يجب أن يكون

(1) R. Alta Charo, J.D., «**Body of Research — Ownership and Use of Human Tissue**» New England Journal of Medicine 355 (October 12, 2006).



مخفيًا ليكون حرًا، في حين أنَّ الخطاب النقدي يجب أن يُمارس علانية ليكون حرًا. وفي الواقع يشير هذا الاختلاف إلى أنَّه في حين يُسلِّم الأول بأنَّ المواطن جزء من علاقات اجتماعية معينة، يفترض الأخير أنَّه فردٌ مجرد يملك حقوقًا عالمية. وباعتباره فردًا اقتصاديًا، فهو حر في أن يعمل، وأن ينفق، ويشتري ما يشاء، وله الحق في حماية ممتلكاته من الناحية القانونية. كان ماركس بالتأكيد على حق عندما أشار إلى أنَّ حرية المنتِج هي شرط مسبق لنمو رأس المال في المجتمعات الليبرالية الحديثة، أو كما نقولها اليوم: الاستهلاك غير المقيد هو مصدر سلطة للشركات. ما فاتته الإشارة إليه هو أنَّ هذه السلطة بدورها قد تحد من حرية المواطن. حيث يكمن القيد الاجتماعي (وحتى القيد النفسي؛ كما جعلنا فرويد ندرك) في صلب الاختيار الفردي. وبالتالي يبدو من المحتمل، أنَّ السمة التي لا تطاق في الاتهامات بالتجديف في هذا النوع من المجتمعات، ليست عائدة إلى محاولة التقييد ذاتها، بل باعتبارها من اللغة اللاهوتية التي يُعبَّر عن هذا التقييد من خلالها. فاللاهوت يستدعي الاعتماد على سلطة متعالية، والعلمانية رفضت مثل هذه السلطة من خلال التأكيد على استقلال الإنسان. (ولكن لنلاحظ بأنَّ التحرر من التعالي هو ادعاء العلمانية الأساسي. ولكن في الواقع، فإنَّ القيود والتبعية موجودة على نطاق واسع في عالمنا العلماني، متجاوزة قدرة الفرد للمعرفة والعمل).

ليس همّي إثبات الحجة المبتذلة أنَّ حرية التعبير ليست حرة تمامًا، لأن الحرية في المجتمعات الليبرالية موزونة بالمسؤولية. بل أود بدلًا من ذلك أن أسأل ماذا تخبرنا هذه الأنماط المعينة من التقييد الليبرالي، عن الأفكار الليبرالية المتعلقة بالإنسان الحر. فالفرد المالك لنفسه فكرة ليبرالية مشهورة، وعلى الرغم من أنَّ هناك حدودًا ضمن هذا التصور



لما يمكن للمرء أن يفعل بنفسه، فهناك حيزٌ أكبر فيما يتعلق بممتلكات المرء المادية. فملكية الممتلكات تمنح الحصانة مقارنة بأولئك الذين لا يملكونها، وهي أيضًا تُؤمّن حق المرء بأن يفعل بها ما يشاء، ما دام الضرر غير متعدٍ على حقوق الآخرين. فالحق في اختيار كيفية تخلّص المرء مما يملك متمم للذات الليبرالية؛ وجسده وعواطفه وتعبيره تُعدّ ممتلكات شخصية لكونها تشكل الشخص.

وسوف أعود لهذه الفكرة التي تعتبر الخطاب ملكية، ولكنّي أود أولًا أن أعرض مفهومًا مركزيًا حول حرية التعبير في الفكر الإسلامي التراثي، ولكن ليس مركزيًا في الفكر الليبرالي (أو على الأقل ليس بالمركزية ذاتها)؛ الإغواء.

يُعد الاغتصاب في المجتمع الليبرالي، بمعنى إخضاع جسد شخصٍ بما يتعارض مع رغبته/ رغبتها لغرض التمتع الجنسي، جريمة خطيرة، في حين أنَّ الإغواء - مجرد التلاعب برغبات شخص آخر - ليس كذلك. فالأول عنف؛ والآخر ليس عنفًا. وفي الحالة الأخيرة، لا يُنتهك حق الملكية. قارن هذا الفهم مع مثيله في اليونان القديمة، حيث كان الإغواء جريمة أكثر خطورة من الاغتصاب لأنه ينطوي على الاستيلاء على عواطف فردٍ ما وولائه بعيدًا عن الرجل الذي تنتمي له بحق[1]. ولا يدل هذا على أنَّ وجهة نظر المرأة لم تكن ذات أهمية من الناحية القانونية في العالم القديم فحسب، بل وأيضًا على أنَّ الإغواء لا يُعدُّ في المجتمع الليبرالي انتهاكًا -باستثناء حين يتعلق الأمر بالقُصّر. فيُسمح بالإغواء في المجتمع الليبرالي، بل ويُثمّن إيجابيًا باعتباره دليلًا على الحرية الفردية.

(1) K. J. Dover, «Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour» in Mark Golden and Peter Toohey, eds., **Sex and Difference in Ancient Greece and Rome** (Edinburgh, 2003), pp. 117 _ 18.

حيث يستطيع كل شخص بالغ أن يتصرف بجسده، وعواطفه، وتعبيره، بإرادته طالما لم يتعد الضرر لممتلكات الآخرين. وهذا هو السبب في أنَّ منع الإغواء بين البالغين - أعني التبادل العلني للإشارات الجنسية - يُعدّ عادة قيدًا على الحرية الطبيعية نفسها. ويُعد هذا المنع عادة جزءًا من تقييد حرية التعبير.

إذن إلى أي مدى يتضح التمييز الليبرالي بين الإكراه والاختيار المعلّل الذي تكمن وراءه فكرة حرية التعبير؟ في الواقع هناك مساحة واسعة بين هذه الأضداد تعاش فيها الحياة اليومية. وتُلعب في هذا المساحة لعبة الإغواء - التي تحضر فيها الموافقة والإكراه بغموض - ويمارس في هذه المساحة أيضًا فهمنا اليومي للحرية.

وهكذا يخضع الفرد في الديمقراطيات الليبرالية، بوصفه مستهلكًا وناخبًا، لمجموعة متنوعة من المغريات من خلال جاذبية الجشع والغرور والحسد والانتقام، وهلم جرا. فما يُعد في ظروف أخرى نقائص أخلاقية، ويستهجن، يُصبح هنا ضروريًا لعمل نوعٍ معين من الاقتصاد والسياسة. وقد بينَت العديد من الدراسات كيف يُشكّل التلفاز بوصفه وسيلة للتواصل خيارات المشاهدين للسلع والمرشحين. (الأفلام عمومًا تعمل على إغواء الجمهور، حتى في الحالات التي لا يقصد فيها رسالة سياسية أو تجارية). وأن تُغوي هو أن تحرّض شخصًا ما أن يفتح أعمق ما في نفسه للصور، والأصوات، والكلمات التي يعرِضها المغرِّر، وليقاد المغرَّر - متواطئًا أو دون إدراك - إلى نهاية يتصورها الأول.

ولعلي أتناول مسألة حقوق التأليف والنشر مرة أخرى، فهي التي تحدد على ما يبدو بعض القيود على حرية التعبير في المجتمع الليبرالي. ففي تقرير مفصل حول النزاعات القانونية في مسألة دوام حق المؤلف في



أواخر القرن الثامن عشر في إنكلترا، أثبت مارك روز (Mark Rose) كيف ظهرت فكرة الملكية المعنوية (العمل الأدبي) من خلال مفهوم المؤلف بوصفه مالكًا. فأولًا، أولئك الذين أيّدوا حق المؤلف الدائم كان دافعهم بأنَّ للمؤلف حق ملكية طبيعي في شيء قد أنشأه. وحينما أصر معارضو حقوق التأليف والنشر غير المحدودة على أنَّ الأفكار بهذا النحو لا يمكن عدّها ملكية، وبالتالي ينبغي أن تُعامل حقوق التأليف والنشر بوصفها حقًا شخصيًا محدودًا، تمامًا مثل براءات الاختراع، جوبهوا بحجة أنَّ الملكية المدَّعاة ليست الكتاب المادي الذي يمكن شراؤه، ولا الأفكار الموصلة، وإنما شيء مُتشكّلٌ من الأسلوب والعاطفة. «ما نلاحظه هنا»، يكتب روز، «هو ولادة توأم، ظهور متزامن لخطاب قانون المُؤلِف المُتمَلِّك والعمل الأدبي. فالمفهومان مرتبطان ببعضهما»[1].

ينبغي أن يكون واضحًا أنَّ قانون حقوق التأليف والنشر ليس مجرد قيد على حرية التواصل، ولكنَّه أيضًا وسيلة لتحديد كيف ومتى، ولمن يمكن اعتبار التواصل الأدبي (أحد أكثر أشكال الحرية قيمة في المجتمع الليبرالي الحديث) حرًا، وإبداعيًا، وثابتًا (لا يُسلب). حيث تعتمد حرية الشخص ليقول ما يشاء، وكيفما يشاء، جزئيًا على فكرةٍ محددة للملكية. وهي تتضمن نوعًا معينًا للذات حائزة الملكية، التي تستند حرية تعبيرها على حقيقة الملفوظ ـ ذلك المُنشأ للجمهور والمقدّم له، **ولكنها ليست متحولة في جوهرها أبدًا.**

وهكذا، ففي حين كتب المؤرخون الثقافيون مطولًا عن المفردات الرومانتيكية لحركات التحرر الوطني، بدأ مؤرخو الأدب الآن في تتبع

(1) Mark Rose, «**The Author as Proprietor: Donaldson v. Becket and the Genealogy of Modern Authorship**» Representations 23 (Summer 1988).

الجذور الرومانتيكية لمفهوم «العمل الأدبي» من خلال التشكيل المتبادل بين الحرية والتقييد[1]. ويبقى التحقق من مدى امتلاك الفكرة العامة «حرية التعبير» لتلك الجذور؛ فما زالت هذه الجينالوجيا غير محددة حتى نتمكن من اعتبارها نتيجة للمشروع الرومانتيكي الهادف لبناء الكائن البشري الفاضل، وليست مطلبًا للفكر العلماني.

ما مفهوم الغرب لكينونة التجديف

إنّ للتدمير المتعنت للرموز - بمعنى الاعتداء على الصور والكلمات الممنوحة سلطة تحديد ما يُعدُّ الحقيقة - تاريخًا طويلًا لتجاوز التمييز بين الديني والعلماني. ومثل فعل تحطيم الأصنام والتجديف، يسعى النقد العلماني لخلق فضاءات لحقيقة جديدة، ومثله أيضًا، فإنه يقوم بذلك عن طريق تدمير الفضاءات التي كانت تشغلها رموز أخرى.

أشار مرةً المؤرخ الفرنسي آلان كوبنتوس (Alain Cabantous) إلى أنَّ المسيح عندما أعلن لنفسه الطبيعة الإلهية، فقد عُدّ زعمه تجديفًا. وأدّى هذا التجديف إلى وفاته، وتبعَ الموتَ بعثٌ. «وفي هذا الصدد»، يكتب كوبنتوس، «**أوجد** التجديفُ المسيحية»[2]. ويمكن أن نضيف هنا أنّ كل تقليدٍ جديد، سواءً سُمّي دينيًا أم لم يسمَ، يتأسس في قطيعة خطابية؛ أي من خلال نوع من العنف. كوبنتوس لا يقول هذا، ولكن قاله آخرون. بل زعم البعضّ أنَّ تعطيل التجديف يمكن أن يُرى كمحاولة من جانب

(1) See Martha Woodmansee, **«The Genius and the Copyright: Economic and Legal Conditions of the Emergence of the Author»**, Eighteenth - Century Studies 17, no. 4 (1984).

(2) Alain Cabantous, **Blasphemy: Impious Speech in the West from the Seventeenth to the Nineteenth Century** (New York, 2002), p. 5.



عنف أقل لإخضاع عنفٍ أكبر[1]. قد تكون هذه هي الحال في بعض الأحيان، ولكنني سأقول فقط أن هذا لا يعني أن كل كلامٍ تجديفي هو بالتالي تأسيسٌ جديد، فالتجديف باعتباره عملًا عنيفًا (سواء أكان من قِبل الضعيف أو القوي) قد لا يزيد عن كونه **هاجسًا**، يكون الفعل من خلاله بمثابة إعادة تجسيد لنوع راسخ، استعادة للنمط الذي **لا أساس ولا محتوى له في ذاته**. وبعبارة أخرى، قد يكون التجديف ببساطة عنفًا متنكرًا في زي قطيعة إبداعية.

كان يمكن أن يلاحظ كوبنتوس أنَّ **المؤمنين** في أساس المسيحية لم يكونوا ينظرون إلى التجديف على هذا النحو. فتهمة التجديف من وجهة نظر مسيحية كانت مجرد تعبير عن الكفر. وعلى الرغم من أنَّ الكفر أدى في نهاية المطاف إلى موت المسيح، فقد اعتقد المسيحيون تاريخيًا أنَّ العنف الذي تعرض له هو جزء من الخطة الإلهية. هل كان المسيح **يعلم** أنَّ مستمعيه غير المؤمنين، يأخذون ما قاله بوصفه تجديفًا، لأن صلبه كان ضروريًا لمشروع الخلاص البشري؟ فهو، في النهاية، رجل وإله على حد سواء. وعلى وجه التدقيق فإنَّ ما أوجد المسيحية، بطبيعة الحال، لم يكن التجديف نفسه، ولكنْ السرد الجديد للتضحية والافتداء ـ قصة الاستشهاد (المشهودة) التي من شأنها أن تكون، للمؤمنين، الباب إلى الحياة الأبدية.

قال المسيح لأتباعه، الحقيقة ستحرركم. حالة الإنسان الذي لم يُفتدَ هي انعدام الحرية. فحرية التعبير ـ التعبير الصادق ـ تحرّر الإنسان من العبودية. وعليه فيجب أن تقال الحقيقة علنًا حتى لو عَدّ أولئك الذين لا

(1) Hent de Vries has made precisely this argument by drawing on Derrida as well as Benjamin in his excellent (**Religion and Violence**) Baltimore, 2002.



يملكونها ذلك تجديفًا. وفي هذا السياق كتب باحث معاصر في العهد الجديد: «وعلى الرغم من معارضة أولئك غير المؤمنين، وأولئك الذين ينتقدون الحواري [يوحنا]، فيجوز للمسيحي التحدث بحرية لأنه يعرف الإله الذي ينتصر على كل معارض، ولأنه يدرك تلك الصلة الحميمة الرائعة مع الله التي تسمو على كل شيء في العالم»[1]. وبطبيعة الحال، فإن المبدأ الليبرالي لحرية التعبير، لا يقوم على اشتراط تلك الحرية بوجوب كون التعبير صحيحًا حرفيًا، ولكن الفكرة المسيحية للحقيقة، كما هي مطبقة في التحدث والاستماع بحرية، تساعد، كما أعتقدُ، في شرح لماذا أصبح يُعتقد أنَّ هذا المبدأ «مقدس».

للتجديف ـ وهو الذنب المعرض للعقوبة الدنيوية ـ تاريخٌ طويلٌ في المسيحية. فلم يصبح جريمة في القانون العام في إنكلترا إلا في القرن السابع عشر، في وقت كانت المحاكم الوطنية تنتزع السلطة من المحاكم الكنسية وكانت الدولة الحديثة في طور التشكل. ولم يميز القانون العام بين البدعة (الاعتقاد بوجهات نظر مخالفة لعقيدة الكنيسة) والتجديف (التلفظ بالإساءات ضد الله أو قديسيه)، كما كان يفعل القانون الكنسي في العصور الوسطى. لذلك، فمنذ القرن السابع عشر فصاعدًا، كانت جريمة التجديف عالقة مع مسألة التسامح السياسي وتشكّل الدولة الحديثة العلمانية. وظهرت خلافات في الرأي القانوني على مدى القرنين التاليين حول ما إذا كانت التصريحات العلنية التي تفتقر إلى نية القذف، أو تلك المعبر عنها بلغة معتدلة، هي عرضة للملاحقة الجنائية. كان هناك شعور بأنَّ السجالات والنقاشات العلمية بحاجة إلى حماية،

(1) W. C. Van Unnik, «**The Christian's Freedom of Speech in the New Testament**» Bulletin of the John Rylands Library 44 (1962): p. 487.



حتى لو بَدَت «لا دينية». وأدَّى ذلك إلى زيادة الاهتمام القانوني المُولى للغة (الأسلوب والسياق) التي يظهر «التجديف» من خلالها، بغض النظر عن مدى خرقها للحقيقة الثابتة.

ويحمل الجنوح نحو التأكيد على طريقة التعبير - برؤية التجديف من حيث الشكل بدلًا من المحتوى - بعض الآثار القانونية المثيرة للاهتمام: حيث كان خطاب الطبقة العاملة السوقي أقلَ حماية من خطاب الطبقات المتوسطة والعليا المهذب. فأحد الباحثين الذين درسوا محاكمات التجديف في القرن التاسع عشر في إنكلترا وصفها بـ«جرائم طبقة اللغة» بسبب التحيز الطبقي الذي تشير له[1]. وحدوث عدد كبير جدًا منها خلال فترة بداية ظهور الدولة الوطنية والنظام الطبقي أمر ذو أهمية في حد ذاته. وأنا أميل، لهذا السبب، إلى القول بأنَّه بدلًا من مجرد إشارته إلى التحيز الطبقي، فإنّ تحديد التجديف قد ساعد في تشكل الفروق الطبقية التي ضُمّن فيها مرة بعد أخرى سلطة غير متماثلة. لذلك أود أن أقترح بأن نرى التجديف في هذه الحالات ليس بوصفه أداةً خطابية لقمع حرية التعبير، ولكن باعتباره مؤشرًا على الشكل الذي تأخذه حرية التعبير في مختلف الأزمنة ومختلف الأمكنة، عاكسة، كما تفعل، هياكل مختلفة للسلطة والذاتية.

كيف يفهم المسلمون حدود حرية التعبير؟

ما الأفكار الإسلامية المتعلقة بالتجديف؟ بدهي أنَّ المسلمين لا يفكرون بالطريقة ذاتها، ولكن تتوجه الأسئلة فيما يتعلق بالأفكار

(1) See Joss Marsh, **Word Crimes: Blasphemy, Culture, and Literature in Nineteenth Century England** (Chicago,1998).

يناقش مارش أكثر من مائتي محاكمة تجديف، جميعها لها علاقة قوية بالطبقة.



الإسلامية حول التجديف إلى التراث الأخلاقي. ولكن حتى هذا التراث يحوي تباينات وتوترات وعدم استقرار، الأمر الذي لا يمكن أن يُعزى إلى «شعب حضاري» بأكمله. وعلى الرغم من هذا، سوف أعتمد على جوانب من هذا التراث من أجل مواصلة استقراء بعض الأفكار الليبرالية حول الحرية. إحداها هو الافتراض بأنَّ التراث الإسلامي متجذر في نظام أكثر تقييدًا للأخلاق، وأنَّه لا يسمح بالحرية (وخاصة حرية التعبير) التي يُتيحها المجتمع الليبرالي ويدافع عنها. وعلى الرغم من أنَّ هذا قد يكون على شيء، تبدو لي الفكرة البسيطة للحرية، بكونها إما حاضرة أو غائبة، غير مرضية هنا.

صحيح أن التنظيم الديني الإسلامي يقيّد حق الفرد في التصرف كما يشاء من خلال الحظر العام، بحيث يصبح الخط الفاصل بين **الأخلاق والآداب** (وهو تمييز جوهري بالنسبة للناقد الدنيوي) غامضًا ويضيّق حيز الاختيار. فالناقد الدنيوي يريد أن يرى ويسمع كل شيء: فلا شيء محرمًا (taboo)، وكل شيء خاضع للتعاطي النقدي. وإذا كان الحديث والسلوك سيقيَدان، فذلك لأنهما ينبغي أن يلائما (اختيارًا؟) الكياسة. فآداب السلوك الحسنة تأخذ مكان التقوى، ويُفصل بوضوح بين الخاص والعام. لكن الوضع على أرض الواقع أكثر تعقيدًا مما تسمح به هذه الثنائية البسيطة (وجود خيار أو عدمه). تأمل الحالة الاجتماعية والقانونية التالية:

يضمن القانون في الدولة الديمقراطية الليبرالية حق المواطن في الخصوصية، التي تقوم عليها الحرية الأخلاقية والمدنية. ولكن مع ظهور دولة الرفاه، تنشأ توترات جديدة بين المثالية المجردة للمساواة في ظل القانون، وبين الطرق الدقيقة التي يُطبّق فيها القانون. ففكرة افتراض كون الأخلاق مسألة «خاصة»، وما هو خاص يُفترض ألا يكون من اختصاص



القانون، ساهمت، للمفارقة، في إقرار تشريعات تهدف إلى التعامل مع حالات النزاع «الخاصة» التي تُقحم نفسها في الساحة القانونية. وقد أعطى التشريعُ القضاةَ والإداريين الاجتماعيين اجتهادًا أكبر في المسائل المتعلقة بالأسرة (الحضانة ورعاية الأطفال والطلاق والنفقة والممتلكات الزوجية والميراث). والشعورُ الموجّه لهذه الإجراءات هو استدعاء وسيلة أكثر إنسانية في التعامل مع الصراعات يمكن فيها أن يؤخذ بعين الاعتبار اختلاف المعتقدات الشخصية، والعواطف، والظروف. إنّ فردية الشخص يجب أن تُحترم؛ مما يعني أنه لا بد من التعرف عليها بدقة، ولهذا يُصبح التقدير وجلسات الاستماع الخاصة ضرورة. ويجب كذلك مراعاة ظهور الإحساس والهستيريا (اندراج العاطفة على الجسد) وتقييمها. وبالتالي، تصبح العدالة فردية. وهكذا فتَدَخُّل الأخصائيين الاجتماعيين في الحياة الأسرية «الخاصة» في حالات الاشتباه بسفاح القربى أو إهمال الأطفال أو إساءة المعاملة بين الزوجين، هي وظيفة القانون «العام»، بحيث يُجاز العمل البيروقراطي في المجالات «الخاصة». وباختصار، فعلى الرغم من أنَّه لا يُسمح للأخلاق الدينية (التقوى) أن تفرض قواعد السلوك والتعبير القويم على الفرد (كما هو الحال في الأخلاق الإسلامية)، فإنَّ هذه التطورات القانونية تُعيد رسم حدود الحرية الفردية. فيحدِّد حق الفرد في التواصل مع أطفاله حقُّ إدارة الرعاية الاجتماعية في التحقق من هذه العلاقة والتدخل فيها. وتُستحدث أحاسيس جديدة فيما يتعلق بما هو لائق - وبناءً عليه أيضًا ما هو مشين - وخاصة في مجال العلاقات الجنسية. أما في الشريعة الإسلامية فلا يُسمح بالاقتحام المتطفل إلى الحيّز الداخلي، ولا التعدي على المجالات «الخاصة»، على الرغم من أنَّ موافقة السلوك «العام» قد تكون أكثر صرامة. وعليه، فيُعبَّر عن حدود



الحرية تعبيرًا مختلفًا فيما يتعلق بالفضاءات التي قد يتسنى وصفها بأنَّها «خاص» و«عام»، وهناك أنواع مختلفة من الخطاب متاحة اجتماعيًا لعزل ما هو بغيض، سواء أكان غيبيًا أم دنيويًا.

وهذا يقودني إلى المفردات الإسلامية التي تتداخل في بعض النواحي مع **التجديف**، وهي المقولة التي تُعرّف التجاوز «الديني» الشنيع في التراث المسيحي.

على الرغم من أنَّ كلمة (**تجديف**) العربية تُترجم عادة في اللغة الإنكليزية «blasphemy»، ويستخدمها المسيحيون العرب لتعيين ما يُطلق عليه في التاريخ الديني الأوروبي «blasphemy»، فإنَّ الناطقين باللغة العربية لم يستخدموها في حالة الرسوم الدنماركية، (حتى الآن بحسب علمي). ويحمل المصطلح اللاهوتي (**تجديف**) معنى «الاستهزاء بنعمة الله»[1]. وبطبيعة الحال، هناك كلمات أخرى تتداخل مع الكلمة الإنكليزية التجديف «blasphemy» (على سبيل المثال، كفر، ردة، فسق، إلحاد)، ولكن هذه الكلمات لم تُستخدم، حسب علمي، ردًا على الرسوم الدنماركية. كما في اتهامات الصحفيين غير المسلمين، وهي غير ملائمة على أي حال. وعلى سبيل المثال، عندما أصدر الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين بيانه بشأن قضية الرسوم الدنماركية، فقد استخدم كلمة إساءة، لا تجديف. ولكلمة إساءة مجموعة من المعاني، بما في ذلك «إهانة وإيذاء، وجريمة»، التي تُطبق في سياقات علمانية[2]. (أحد الرسوم الكاريكاتورية، كما ذُكر، يُصوِّر النبي محمدًا على أنَّه مُفجر انتحاري

(1) See Edward William Lane's **Arabic-English Lexicon** (London, 1863). See also A. de Biberstein Kazimirski's Dictionnaire Arabe-Français (Cairo, 1875), which gives «Blasphémer Dieu, et faire nargue de ses bienfaits».

(2) وهي بهذا المعنى تتداخل مع شتيمة، سب، استهانة.



- رسم سخيف وهمجي في آن واحد). نَصّ الاتحاد العالمي على أنَّه كان قد تعمّد ترك مدة طويلة تمر رغبة في السماح للجهود العديدة للمنظمات الإسلامية والعربية، والعديد من الدول، بانتزاع تعبير مناسب عن الندم، ولكن كان الانتظار من دون جدوى. لذلك «سيكون الاتحاد مضطرًا لدعوة الملايين من المسلمين في العالم لمقاطعة المنتجات والأنشطة الدنماركية والنرويجية»[1]. حرية شنّ حملة ضد سلع استهلاكية محددة، في مقابل حرية انتقاد المعتقدات علنًا: سلاحٌ اجتماعي يواجه آخر، وكلاهما يُوظّف جوانب مختلفة من الفكرة الحديثة للحرية. وينبغي ألا يحجِب لجوء بعض الذين دعوا إلى المقاطعة، إلى العنف الجسدي أحيانًا، حقيقة أنَّ المقاطعة التجارية هي دائمًا نوع من العنف، لا سيما إذا كانت مُشربةً بالغضب، لأنها تهاجم مصدر رزق الناس. أما التاريخ الأوروبي للمقاطعة (رفض شراء السلع) والإضرابات (الامتناع عن العمل)، مع كل ما صاحبها من عنف، فكانت قصة نضال من أجل الحقوق الحديثة. ومع هذا يصفُ المعَلّقون الأوروبيون القضية الحالية بطريقة متباينة: فأحد الفعلين تعبير عن الحرية، والآخر محاولة لتقييدها، وبالتالي فإن القضية بأسرها تغدو لديهم علامة أخرى على الصراع بين حضارتين لهما توجهات سياسية متضادة. فمبدأ حرية التعبير في الفكر الديمقراطي الليبرالي لا يمكن أن يُقيَّد بالجرم الذي قد ينتج من ممارسته، ما دام ليس تشهيرًا وغير مهدد للنظام الاجتماعي.

الأمر الذي كان أكثر إثارة للاهتمام من الدفاع السياسي عن حرية التعبير، هو تلك الحجة الفلسفية التي ترى بأنَّه من الجيد شعور

(1) بيان الاتحاد حول نشر صور مسيئة للرسول
_Cairo, January 23, 2006: www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu no=4143&version=1&template_id=116&parent_id=114.



المسلمين الأتقياء بالإساءة، وذلك لأن التعرض للأذى من خلال النقد قد يحثّ الناس على إعادة النظر في معتقداتهم؛ وهو شيء حيوي للنقاش الديمقراطي، وأيضًا لاتخاذ القرار الأخلاقي. وهذه النقطة، على النقيض من الأولى، تُعطي قيمة لنتيجة حرية التعبير بدلًا من الفعل نفسه. وتُقدّم نقد المعتقدات (الدينية) موضعَ الشكّ باعتباره التزامًا بحرية التعبير، وهو عمل نُفّذ نتيجة للاعتقاد بأنَّ الحقيقة قوة. كثيرون حتى في مجتمع ما بعد المسيحية الغربي يتفقون مع الادّعاء المسيحي أنَّ **الحقيقة تجعل الفرد حرًا** (يوحنا 08:32).

وسيبرز بأنَّها ليست بصيغة إسلامية؛ من خلال استعراض محاكمة نصر حامد أبو زيد، الأستاذ في جامعة القاهرة، بتهمة الردة لأنه ناصر تفسيرًا جديدًا تمامًا للقرآن، وهي المحاكمة التي قد نوقشت على نطاق واسع[1]. **للحقيقة والحرية** بالطبع قيمة كبيرة في التراث الإسلامي، ولكنهما ليستا مرتبطتين تمامًا كما هما في المسيحية. (يمكن الإشارة باختصار إلى أنَّ العديد من حالات الرّدة في منطقة الشرق الأوسط المعاصر التي تلقت الكثير من الدعاية في الغرب، هي في الواقع حديثة نسبيًا ومتصلة بشكل وثيق بتشكل الدولة القومية الحديثة، والسلطة القضائية الحديثة، وصعود السياسة الحديثة. وفي هذا السياق يمكن للمرء أن يتذكر موجة من محاكمات التجديف في القرن التاسع عشر في انكلترا، تلك التي أشرت إليها في وقت سابق). السؤال الذي يستحق التأمل، على أية حال، هو

(1) الكتاب الذي أُعلن على إثره نصر حامد أبو زيد مرتدًا كان (**مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**) بيروت، 1990.
يجدر الإشارة إلى مقالتين مثيرتين حول منهجية أبو زيد:
Charles Hirschkind, **«Heresy or Hermeneutics: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd»** Stanford Humanities Review 5, no. 1 (1996), and Saba Mahmood, **«Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation»** Public Culture 18, no. 2 (2006).
تناقش صبا محمود أبو زيد ضمن مجموعة من الكتّاب الليبراليين المجددين.



ما إذا كان ينبغي أن يُنظر إلى هذه المحاكمات من حيث اعتبارها قمعًا للحرية فقط: فماذا تخبرنا عن الفكرة الليبرالية للذات البشرية؟.

يؤكد المحامي الإسلامي محمد سليم العوا، في كتاب يناقش فيه قضية أبو زيد[1]، أنَّ الشريعة «القانون الديني» تضمن حرية المعتقد. «حرية العقيدة تعني حق كل إنسان في اعتناق ما شاء من الأفكار والمعتقدات ولو خالفت معتقدات الجماعة التي يعيش فيها أو ينتمي إليها، أو خالفت معتقداتٍ يعتقدُ صِحّتها غالبية أعضائها»[2]. ويواصل قائلًا بأنه لا يجوز لأحد أن يُكره آخر ليفصح له/ لها عن معتقداته الدينية؛ وهذا يعني أنَّ الشريعة تُحرّم استخدام الأساليب التحقيقية[3]. ومع هذا،

(1) تقرير مفصل عن القضية موجود في:
Kilian Bälz, «**Submitting Faith to Judicial Scrutiny Through the Family Trial: The Abu Zayd Case**» Die Welt des Islams, New Series 37, no. 2 (1997). A more interesting account is provided in chap. 1 («The Legalization of Hisba in the Case of Nasr Abu Zayd») of Hussein Agrama's PhD dissertation **Law Courts and Fatwa Councils in Modern Egypt: An Ethnography of Islamic Legal Practice**, The Johns Hopkins University, 2005. Extended extracts from the judgments in the court of first instance, the court of appeals, and the court of cassation, are given (in French translation) in «Jurisprudence Abu Zayd» Egypte/Monde Arabe, no. 34 (1998).
المحاكمات العربية الأصلية موجودة في (**الحق في التعبير**، محمد سليم العوا، القاهرة 1998).

(2) العوا، **الحق في التعبير**، ص 23. انظر أيضًا أحمد رشاد طاحون، **حرية العقيدة في الشريعة الإسلامية**، القاهرة، 1998 والذي ينصب اهتمامه على القضايا السياسية أكثر من العوا.

(3) في مقالة نُشرت مؤخرًا تتّبع فيها بابر يوهانسن موقف ابن تيمية في مسألة الاعتراف بالإكراه. «في حين أنَّ تعذيب الشهود لعب دورًا مهمًا في القانون الروماني والممارسة القضائية في القرون الوسطى المتأخرة في أوروبا،» يلاحظ يوهانسن، «أنَّه غير معروف في الفقه القانوني الإسلامي». ولكن ابن تيمية أخذ رؤية سياسية غير معتادة لدور القانون، وبقيامه بذلك فهو يدعو القبول القانوني، بالأدلة المنتزعة بالإكراه.
See «**Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263 _ 1328)**



فحق المرء في أن يفكر بما يشاء لا يشمل الحقَ في التعبير عن معتقده الديني أو الأخلاقي علنًا بهدف تحويل الناس إلى التزام باطل. قد يبدو هذا التقييد غريبًا بالنسبة لليبراليين المعاصرين (على الرغم من أنَّه لم يكن غريبًا لكانط)[1]، الذي كانت قدرة المرء على التحدث علنًا عن معتقده، بالنسبة له، ضرورية للحرية. وهي في النهاية تمثل جانبًا واحدًا من «الحرية الدينية» التي تكفلها الديمقراطية الليبرالية العلمانية. يَعِي العوا هذا ويستشهد بآيتين قرآنيتين يظهر من خلالهما ضمان حرية الدين: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ﴾[2]، و﴿ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾[3]. ولكن بالنسبة للمجتمع، فإنَّ ما يهم هي ممارسات الفرد المسلم الاجتماعية - بما في ذلك النشر اللفظي - وليس الأفكارَ الداخلية مهما كانت. في المقابل، فإن الأفكار في التراث المسيحي يمكن أن ترتكب خطيئة التجديف، وبالتالي ينبغي أن تخضع للضبط: فالأفكار تخضع للاعتراف[4].

وطبقًا للعوا، فنشر المرء لأفكاره يغيّر طابعها، بحيث يجعلها دلائل

---

and Ibn Qayyim Al-Jawziyya» (D. 1351) on Proof, Islamic Law and Society 9, no.2 (2002): citation on p. 171.

(1) يقدم كانط في «ما التنوير» ما قد يبدو وكأنه تمييز مماثل عندما يتحدث عن العقل «العام» و«الخاص». والأخير يعتمد على مفهوم الدولة بحيث تُقيَّد المساحة لإجراء مناقشة علنية متعلقة بها. ليس عند العوا مثل هذه الحجة، فاهتمامه هو ببساطة في استعراضية المعتقدات الشخصية بوصفها حالة داخلية.

(2) سورة البقرة، آية: 256.

(3) سورة الكهف، آية: 29.

(4) «تجدر الإشارة إلى أنّه وفقًا للتعريف (1) يُوضع التجديف باعتباره كلمة واحدة، عادة يُعبر عنه في خطاب، على الرغم من إمكانية ارتكابه في الفكر أو في العمل. فهو في المقام الأول خطيئة اللسان، فإنه يُنظر إليه على أنه مناقض مباشر للفعل الديني: تسبيح الله. (2) يقال أنْ تكون ضد الله، رغم أنَّ هذا قد يكون فقط بتوسط، كما هو الحال عندما يُتحدث بكلمة مسيئة ضد القديسين أو الأمور المقدسة، بسبب علاقتهم التي أبرموها لله ولخدمته.



متاحة للجمهور: «من ألّف شيئًا»، يقول مقتبسا قولًا مأثورًا، «فقد جعل نفسه للناس غرضًا»[1]. فأن يفكّر المرء فيما شاء، شيءٌ، كما يجادل، وإغواء الآخرين بقبول الالتزام بما يتعارض مع النظام الأخلاقي هو شيءٌ مختلف. وفي كتابٍ معروفٍ نُشر في لبنان في عام 1970، للشيخ عثمان صافي، يرد فيه على اتهام الفيلسوف السوري صادق جلال العظم بالردة، والتي اتهم بها نتيجة كتابه المشهور (نقد الفكر الديني ـ 1969)، يُميّز الشيخ صافي تمييزًا مماثلًا ولكن دون الإشارة إلى السلطات الدينية الإسلامية؛ فمنهجه بدلًا من ذلك هو التمييز الواضح بين «الحرية الفطرية الطبيعية» والحرية كما يعرّفها القانون ويحددها. فالفرد قد يطلق العنان لفكره ولخياله، قابلًا أو رافضًا كما يشاء في حدود ما يتأمل. «عندما تكون هذه الإمكانية للحرية التي يتمتع بها الإنسان باقية داخل روحه، لا يمكن للقانون خاصة، أن يتداخل معها إلا عندما يتم نقل هذا الاعتقاد من السّرية إلى ضوء النهار [من السر إلى الجهر]»[2]. وفي قضية أبو زيد، عندما ميّزت محكمة الاستئناف العليا في مصر بين الحصانة التي يتمتع بها الاعتقاد الخاص، وضعف البيانات المنشورة حتى يتهم بالكفر، كانت المحكمةُ تقول بأنَّ المعنى القانوني للأخير (الكفر) لا يتقرر بأصله في نية كاتب معين، ولكن من خلال وظيفته في العلاقة الاجتماعية. ولذا فقد كانت نتيجة إتاحتها للجمهور مسؤوليته. وهذا الموقف قريب من وجهة النظر الليبرالية الحديثة، ولكن ليس مطابقًا لها.

تفترض الرؤية الليبرالية، في الغالب، أنَّ العلاقة الحاسمة في هذه القضية هي بين أمرين: الفرد، من جهة، والكلمات المكتوبة أو

(1) العوا، **الحق في التعبير**، ص 13.

(2) الشيخ عثمان صافي، **على هامش نقد الفكر الديني**، بيروت: 1970، ص87.



المنطوقة التي يؤكّدها ويعتقد صحتها (يوافق عقليًا عليها) من الجهة الأخرى. وهذه الإقرارات - مثل جميع البيانات التجريبية - تخضع لمعايير التحقق. ورغم هذا فللإيمان وضع غامض، داخليًا وخارجيًا في الوقت ذاته. والشعور الداخلي هو ما اتخذه الغربيون الأكثر حداثة باعتباره الأساس، على الرغم من أنَّه من المسلَّم به عمومًا أنه من الممكن إخراجه. وبالتالي، فعندما يكتب كيليان بالز (Kilian Bälz) بأنَّ «الاعتقاد هو شأن روحي بحيث لا يمكن التحقق منه بسهولة في قاعة المحكمة»[1] فهو يعيد صياغة الفكرة العلمانية «للعقيدة الدينية» التي تُفهم على أنَّها مسألة روحية خاصة. لكن القول بأنَّ «العقيدة الدينية» لا يمكن التحقق منها بسهولة في قاعة المحكمة يُفترض أن يُفهم، كما أرى، بوصفه ادعاء حصانة (ليس للمحكمة حق التدخل فيها)، وليس تشكيكًا بمبدأ قدرة المحكمة على استخراج الحقيقة الأكيدة. فهو بعبارة أخرى، مختلفٌ تمامًا، عن تراث الشريعة الكلاسيكي، الذي اعتمدَ فيه الفقهاء مبدأ الشك المعرفي، مشددين فيه على أنَّ القاضي لا يميز بيقين مطلق الكلام الصادق من الكاذب عندما لا يكون ذلك مدعومًا بتجربة حسية. فعلى الرغم من أنَّ الوحي الإلهي بجانب الأحاديث النبوية وإجماع الفقهاء يقدّم للمسلمين «معرفة ثابتة وغير قابلة للجدل» (علم يقين)، فقد اعتقد الفقهاء أنَّ هذا اليقين يتعلق بالقواعد القانونية والأخلاقية التي قرروها، وليس بحقيقة ما يقول المدّعون بأنَّه حقائق في قضية معينة[2]. وعلى النقيض من هذا، فالدولة العلمانية يجب أن تحدد ما إذا كانت عقيدةٌ أو ممارسةٌ معينةٌ تنتمي إلى «دين» - «دين» محدد - وبالتالي، يكتسب

---

(1) Bälz, «**Submitting Faith**» p. 143.

(2) Johansen «**Signs as Evidence**».



المؤمن أو الممارِس، شرعية المساواة في المعاملة مع أعضاء «الديانات» الأخرى[1]. ومن هنا فيجب أن يكون الاعتقاد قابلًا للإظهار باعتباره عقيدة («أقرر أنَّ الأمور التالية صحيحة»)، سواء طوعًا أم بالقوة.

المسألة في قضية أبو زيد ليست في صحة «الإيمان» من عدمه بهذا المعنى، ولكن في العواقب القانونية والاجتماعية لأستاذ مسلم يُدرّس العقيدة التي قيل بأنَّها تتعارض مع الالتزام الإسلامي[2]. (غالبًا ما تُترجم كلمة إيمان العربية إلى الإنكليزية «belief» ـ كما في الاستخدام المتكرر للعبارة القرآنية «أيها المؤمنين» «O Believers!» ـ ولكن من الأفضل أن تترجم «faith»، كما في «I shall be faithful to you» «سأكون مخْلصًا لك». كلمة أخرى عادة تُترجم «belief» هي «اعتقاد» المشتقة من الجذر «عقد»، «وَضَع معًا». يأتي من هذا الجذر كلمة عَقْد «contract» والعديد من الكلمات المشابهة، وبالتالي فهي تحمل معنى العلاقة الاجتماعية. والمعنى الأساسي لها في اللغة العربية الفصحى هو الرابطة التي تربط المؤمن بربه)[3]. وفي موقف الشريعة الإسلامية الكلاسيكي، يُقال إنَّ قوة اليقين الشخصي هي مسألة بين الفرد وربه (بينه وبين ربه). حيث يُفهم الإيمان في هذا السياق باعتباره ذا قيمة تراكمية، وليس مقتصرًا على إحدى قيمتي نظام العد الثنائي (1/ 0، الإيمان/ الكفر أو اليقين/ الشك)،

(1) انظر الدراسة الاثنوغرافية الممتازة لـ Winnifred Fallers Sullivan, **The Impossibility of Religious Freedom** (Princeton, 2005).

(2) المصدر السابق نفسه ص.12 ـ 13.

(3) هذا لا يختلف عن المعنى ما قبل الحديث لكلمة «اعتقاد» في اللغة الإنكليزية، أو ما في حكمها في اللغات الأوروبية الأخرى
لتأثيل مثير للاهتمام لهذه الكلمة، انظر الفصل السادس من كتاب، Wilfred Cantwell Smith, **Faith and Belief, for an interesting etymology of the word** (Oxford, 1998).



وبالتالي يمكن وصف شخص ما بأنه «ضعيف الإيمان».

لا يترتب على الكفر أي عقوبة قانونية، بل حتى القرآن لا ينصّ على أي عقوبة دنيوية للكفر. أما في القانون التقليدي فإن لعقوبة الردة ما يبررها على أساس عواقبها السياسية والاجتماعية، وليس لحمل عقيدة باطلة بحد ذاته. وبعبارة أخرى، فإنَّ مقدار تعلق القانون بالكفر، ليس مسألة زيفه المفترض، ولكن بناء على علاقة اجتماعية رصينة تُفسخ علنًا («كونه غير مؤمن»). وبالتالي، فالردة apostasy (ردة، كفر) من الناحية القانونية، يُمكن أن تُقرَّر فقط على أساس توظيف الدلائل الخارجية (بما في ذلك الخطاب العلني أو الكتابة، والسلوك المشاهد علنًا)، لا على أساس الاعتقاد الداخلي المستنتَج أو المستَخرج قسرًا[1].

وفي مصر المعاصرة، إدانة مسلم بتهمة الردة في محكمة قانونية لها عواقب متعلقة بالأحوال المدنية، لأن الشريعة هي قانون الأحوال الشخصية هناك. وإحدى هذه العواقب هي الحل التلقائي لزواج المرتد إذا كان معقودًا وفق الشريعة. وهناك أيضًا العواقب الاجتماعية، ومن بينها القلق من أنَّ المرتد الذي يُدرِّس الفكر الإسلامي قد يخفي الحقيقة من خلال النشر غير المقيد للدلائل المكتوبة أو الملفوظة. (لا ينبغي الخلط بين هذه القضية، وبين الحكم الصادر عن محكمة الاستئناف في قضية أبو زيد عندما أُعلن أنَّ الهجوم على الإسلام هو هجوم على أُسس مصر بوصفها دولة مسلمة. فتلك الحجة الاستتباعية، بالإضافة لادعاءات

(1) هناك خلاف كبير في التاريخ الإسلامي الحديث حول معايير تحديد الرّدة، وكذلك ما إذا كانت تستوجب العقاب، وإذا كان الأمر كذلك فكيف. أحد الأحاديث الواردة في البخاري من القرون الوسطى يسجل عن النبي محمد أنَّ المرتدين يجب أن يُقتلوا. ولكن في صحيح مسلم يتبين أن تلك العبارة غير صحيحة. والنقاش مستمر في العصر الحديث.



الإساءة لمشاعر المسلمين، مختلفة تمامًا).

فالتمييز الحاسم في الفكر الليبرالي بين **الإغواء والإكراه القسري** الذي أشرت إليه في وقت سابق، بحيث يُسمح قانونيًا بالأول، ويُعاقب الأخير، غائبٌ هنا، على الأقل في مناقشة العوا: فإغواء شخص ما هو تواطؤ لجعله غير مؤمن، بحيث ينتهك هذا الآخر التزامًا اجتماعيًا قائمًا. بل حتى في العصور الوسطى المسيحية كان يمكن استخدام مصطلح infidelitas (خيانة/ كفر) فيما يتعلق بالمفارقة الشخصية لعقيدة شرعية، وأيضًا بمعنى علماني، فسخ عقد[1]. و«لكلمة unfaithfulness (الخيانة/ عدم الإيمان)» الآن بمعناها الدنيوي في المجتمع الليبرالي الحديث، معنى غريبٌ عن ذلك المعنى، ويتصل فقط بالإغواء الجنسي.

أما الإغواء (seduction) في اللاهوت الإسلامي فهي مسألة بالغة الأهمية، وليست محدودة بالمعنى الجنسي. فالقرآن يحوي العديد من الكلمات التي يمكن أن تُترجم بـ «إغواء» و«خداع»؛ من بينها الجذور اللفظية فتن، راود، غرَّ. ولكلمة فتن (التي يشتق منها الاسم المألوف فتنة) دائمًا معنى «إغواء وبلاء بمثابة الاختبار» من «الاضطهاد أو الغدر أو النزاع الاجتماعي» ولكن الإغواء الذي يُشار له بهذا المصطلح في القرآن ليس جنسيًا[2]. (حتى في اللغة العربية الحديثة، لا تُستخدم فتنة حصرًا بالمعنى الجنسي، بل يمكن أن تعني أيضًا جذاب وساحر). ولكن كلمة رَاوَدَ هي

(1) See the sensitive analysis in Dorothea Weltecke, «Beyond Religion: On the Lack of Belief During the Central and Late Middle Ages» in Religion and Its Other: **Secular and Sacral Concepts and Practices in Interaction**, ed. Jörg Feuchter, Michi Knecht, and Heike Bock (Chicago, 2008).

(2) المثال المطرد (والفتنة أشد من القتل) البقرة:191.



التي تستخدم في القرآن للإشارة صراحة إلى الإغواء الجنسي. بينما تشير غرَّ إلى الإيهام (التغرير) من خلال اتصالها بالأهواء، وفعل خداع الذات. فالاسم من (إغراء) يمكن ترجمته «التعلق المفرط، حب الذات، الرغبة، التحريض»، ولكنه يتضمن أيضًا معنى الاضطرابات الاجتماعية وعدم الاستقرار. ويفترض علماء الدين الإسلامي ورجال القانون أنَّ الإغواء في جميع أشكاله بالضرورة خطير على الفرد (لأنه يشير إلى فقدان ضبط النفس) وأيضًا على النظام الاجتماعي (حيث يمكن أن يؤدي إلى العنف والنزاع المدني). كانوا مخطئين، بطبيعة الحال، لأنَّهم لم يكونوا يعرفون شيئًا عن ديمقراطية السوق، النظام الذي يتغذّى على فقدان المستهلك لضبط النفس، والذي من خلاله يغوي السياسيون جمهورهم، مع الحفاظ على الاستقرار السياسي العام.

إذن ما الظروف التي يمكن فيها القول بأنَّ ذلك الشخص يختار ما يعتقده حقًا، أو أنَّ معتقداته معبر عنها فقط من خلال اختياره الحر؟ ومن ناحية أخرى، متى يمكن أن يُقال أنَّه في تعبيره عن معتقده؛ لأنه يجب توفر أدلة على معتقدات ذلك الشخص الحقيقية؟

وفقًا لسوزان ميندس (Susan Mendus)[1]، فإنَّ جون لوك (John Locke) طرح نظريته للتسامح السياسي على أساس المبدأ النفسي أنَّ المعتقَد لا يمكن تحديده بالإرادة. ويعتمد هذا المبدأ على علم نفس الإرادة الجديد الذي بدأ بالظهور في القرن السابع عشر في أوروبا، بالإضافة لفهم جديد للمعتقَد. حيث ساد مذهب مخالف في العصور الوسطى؛ فعلى سبيل المثال، فإنَّ توما الأكويني (Thomas Aquinas) يفترض إمكانية

(1) Susan Mendus, **Toleration and the Limits of Liberalism** (Atlantic Highlands, NJ, 1989).



اختيار المعتقد (الالتزام، المحبة). وكان علم النفس الحديث هو ما مكَّن لوك من التشديد على أنَّ محاولة الأمير لفرض معتقدٍ ديني - بما في ذلك الاعتقاد بالآثار التخليصيّة للممارسات الدينية - كان أمرًا غير منطقي. فكل ذلك الإجبار يمكن أن يُحقّق إيمانًا معلنًا غير صادق. وبالطبع، قد يكون للأمير أسباب أخرى للإجبار غير إنقاذ رعاياه - مثل الحفاظ على القانون والنظام - والتي لن تجعل جهوده القسرية غير منطقية بالضرورة. والافتراض أنَّ المحاولات السياسية لفرض المعتقد غير عقلانية لأنها مستحيلة، هي محور جدل كبير لخصته ميندس. أما الموقف الإسلامي، كما عرضه العوا، فمختلف عن موقف لوك. لأنَّه من المستحيل، وفقًا لهذا الأخير، فرض المعتقَد، حيث يُصبح العقل مكانًا للانتماء الديني الحقيقي. والفرضُ الحسيّ بوصفه ذراعًا للحكومة المدنية، يقتصر على حماية المصالح المدنية - حماية الحياة، والجوارح، والممتلكات - فقط. ووفقًا للأول (العوا)، فإنَّ **الانتماء** الديني - المختلف عن المعتقد الديني - **يُمكن** فرضه، أو استمالته، لكن القيام بذلك غير شرعي. (وهذا بالمناسبة يتفق مع التراث الإسلامي المحوري المتعلق بالمسيحيين واليهود، الذين يُعدُّ فهمهم للوحي الإلهي مشوهًا - بينما القرآن مُحكمٌ - **ولكنهم بناءً على هذا لا يُطالَبون بالتبرؤ من ضلالهم**). وأخيرًا فإنَّ ما يهم، هو الانتماء إلى أسلوب معين للحياة لا يملك فيه الشخص نفسه.

وجهة نظر ميندس هي أنَّ لوك كان على حق حينما افترض استحالة فرض المعتقد الديني، ودافعت عنه ضد منتقديه في هذه القضية من خلال ما كانت تعتبره تمييزًا جوهريا في وعي الفرد - الفرق بين **الاعتقاد الصادق والأصيل** - الذي تستوحيه من برنارد ويليامز (Bernard Williams). وهذا يُمكّنها من المجادلة بأنَّ التحويل القسري (غسل الدماغ)، يمكن في



أكثر تقدير أن ينال إيمانًا صادقًا، وليس إيمانًا أصيلا. لكن الحالات التي تستشهد بها ميندس - بداية مما يُسمَّى بحالة القبول - هي - في رأيي - مشكوكٌ فيها. وعليه فدعواها بأنَّ البدائل عن التكتم المتعمّد (ألا يقول الشخص ما يعتقده حقًا) والنفاق (الإقرار بما لا يعتقده) يجب أن تكون دائمًا موجودة باعتبارها احتمالات من أجل تحديد ما إذا كان الاعتقاد هو فعلًا اعتقاد أصيل أو حقيقي، تبدو لي غير مقنعة. فالبدائل المطروحة تعني قطعًا شيئًا أكثر من كونها احتمالات مجردة، فيجب أن تكون خيارات حقيقية للشخص المعني، ضمن وضع اجتماعي ونفسي معين، يمكنه فعلًا الاختيار من بينها. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فهذا يستبعد مسبقًا أشكالًا معينة من الأعمال الدينية: ستعد «الشهادة» في الأماكن العامة حينما يشعر المرء بأنَّه لا خيار لديه سوى قول الحقيقة - مثلًا في حالة الغضب أو الشفقة - «زائفة»[1]. فهل يُفترض أنْ تُؤخذَ استحالة الصمت عما يعتقد المرء صوابه من الناحية الأخلاقية في مثل هذه الحالات - أو استحالة قول ما لا يعتقد - على أنَّها تعني زيف الاعتقاد؟

من الصعب تجنّب الاستنتاج بأنَّ هذا الكلام في المعايير الفلسفية المحدّدة «للاعتقاد الأصيل»، هو أسلوبٌ للحطّ من قيمة العاطفة الأخلاقية، وهو تجاهلٌ للكيفية التي تُشكّل العاطفةُ من خلالها الأعمالَ المعنوية، وذلك بجعل لغة الاختيار غير مهمة. وأحد نتائج هذا الحطّ هو أنَّه يصبح متعسرًا على الليبرالية العلمانية فهم أولئك الذين تُحرّكهم

(1) «هنا أقف: لا أستطيع أن أفعل أي شيء آخر»، هذه الكلمات المنسوبة إلى لوثر، ورغم أن من الممكن أنه لم ينطقها أبدًا، إلا أنها تعبر بشكل جيد جدًا عن المشاعر المتضمنة في أقواله الفعلية الواردة في Diet of Worms. انظر:

O. Chadwick, The Reformation, Harmondsworth, 1972, p. 56.

وعلى أي حال فإنّ ما قاله في تلك المناسبة المشهورة ينبغي أن يوصف بأنه صادق، ولكنه غير موثّق، وهو يبدو غير صحيحٍ آخر الأمر.



العاطفة - عن حق أو عن باطل - **لكونه يستحيل عليهم البقاء صامتين عندما يواجهون التجديف**، أولئك الذين يرون أنَّ التجديف ليس «بحرية تعبير» وليس تحديًا لحقيقة جديدة، ولكنّه شيء يسعى لتعطيل علاقة حية.

من المهم أن نلاحظ أنَّ ردة الفعل العاطفية على «المجدّفين» تتوجه عادة ليس إلى كُفْرهم ولكن إلى عُنْفهم المزعوم. وأشدد على أنَّي لا أدَّعي معرفة الدوافع الحقيقية لكل أولئك الذين احتجوا ضد التجديف. فحجتي هي أنّنا لن نفهم «التجديف» إذا كان كل ما نراه فيه هو تهديد الحرية؛ على الرغم من أنه صحيح تاريخيًا أنَّ الأجهزة العقابية السلطوية كانت عادة مرافقة لتهمة «التجديف».

ملاحظات تاريخية على فكرة النقد العلماني

كتب الناقد الأدبي البارز إدوارد سعيد في مقالة بعنوان «النقد العلماني»، إنَّ «النقد... متقوقع دائمًا، فهو متشكك، وعلماني، ومنفتح انفتاحًا عاكسًا لإخفاقاته الذاتية»[1]. أود أن أضيف لهذا ثلاثة أسئلة فقط: أولًا، ما العمل الذي تؤديه فكرة «العلمانية» هنا؟ هل تشير إلى سلطة أو إحساس؟ ثانيًا، بما أنَّ النقد يرتكز على الحكم لأنه يسعى إلى الإدانة - للذات وللآخرين - وبالتالي، إلى أي حد يسعى إلى التغلب على الشك؟ وأخيرًا، إذا كان النقد العلماني يعتبر نفسه في مواجهة قوى القمع النافذة، ويجد نفسه منفتحًا لجميع «الإخفاقات»، هل يمكن أن نقول أنَّ النقد العلماني يطمح إلى أن يكون بطوليًا؟

إذن: ما النقد؟



(1) Edward Said, **The World, the Text, and the Critic** (Boston, 1983), p. 26.



هذا، بطبيعة الحال، عنوان مقالة معروفة ومتأخرة لميشيل فوكو، وكان أصلها محاضرة في جامعة السوربون في 27 مايو/ حزيران من عام 1978[1]. يسعى فوكو في هذه المقالة إلى مساواة النقد مع فكرة التنوير عند كانط، وبالتالي تقديم النقد بوصفه سمة فريدة للغرب الحديث: «يبدو أنَّ بين مشروع كانط الباذخ، والأنشطة المهنية الجدلية الصغيرة المسماة «بالنقد»، التي وُجدت في الغرب الحديث (من القرن الخامس عشر إلى القرن السادس عشر تقريبًا) طريقة معينة للتفكير والكلام وكذلك العمل، وعلاقة معينة بما هو موجود، وبما يعرفه المرء، وما يفعله، وكذلك بالنسبة لعلاقته بالمجتمع، وبالثقافة، وبالآخرين، وكل هذا يمكن تسميته «بالسلوك النقدي» (ص 382). ليس واضحًا ما إذا كان فوكو يريدنا أن نفهم أنَّ «السلوك النقدي» هو سمة للغرب الحديث فقط، أو أنَّ «السلوك النقدي» المُميّز للغرب الحديث مختلفٌ تمامًا عما هو موجود في أي مكان آخر؛ وهو السلوك الذي مكنّه من التفكير لأول مرة في «التسامي» بطريقة تسمح للإنسانية بأن تُشكّل مستقبلها. فمن الواضح، على أية حال، أنَّه حسب رؤية فوكو، أنْ تكون مستنيرًا فيعني أن تتبنى السلوك النقدي، وأن تنخرط في النقد، كما فعل الغرب لعدة قرون، وهو معادل للعيش في التنوير: العيش البطولي، كما عبَّر عنه كانط في بداية ذلك المشروع. يفاجئني نوعًا ما أن يأتي هذا من جينيالوجي، لأنه يُنحّي الحاجة إلى التفكير بالعوامل التاريخية المختلفة التي كان من آثارها - في ظروفٍ مختلفة - مجموعة متنوعة من «النقد»، ومجموعة متنوعة من الأساليب، والاستعمالات، والأهداف. فليس لمفهوم النقد، ولا لممارسته تاريخٌ

(1) Michel Foucault, **«What Is Critique»** trans. Kevin Paul Geiman, in James Schmidt, ed., What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions (Berkeley, 1996).



يسير، وما تزال تلك الجينيالوجيا بحاجة إلى أن تُكتب. وما يلي هو مجرد مجموعة من الملاحظات التاريخية المختلفة (التي بالمناسبة لا أقدّم فيها أي تعريفٍ ثابتٍ للنقد، وبالتالي لا أتّبع أي تمييزٍ صارمٍ بين النقد criticism والنقد critique.

تعود كلمة النقد (criticism) للفعل اليوناني krino، بمعنى «يفصل»، «يقرر»، «يحكم»، «يقاتل»، «يتهم». ويبدو أنّ استعمالها الأول كان في المجال القضائي حيث أُطلقت (krino) على فعل الاتهام، وعلى الحكم القضائي، وبالتالي تشير إلى القدرة على التفريق، وعلى طرح الأسئلة التحقيقية، وعلى الحكم. ولم تسعَ البدايات الدلالية لما نسميه الآن (critique) «النقد» في هذا الميدان الدنيوي للظفر بالحقيقة الكونية، ولكن لحل أزمات معينة بالعدل، ولتهذيب فضائل معينة ضمن أسلوبٍ معينٍ للحياة[1].

ويمكن أن يتخذ النقد أيضًا شكل «التعبير المنفتح والحر [حرية التعبير parrhesia]» في المجال السياسي. والوعظ النقدي، المرتبط خصوصًا بالفلاسفة الكلبيين (Cynic philosophers) في القرن الرابع قبل الميلاد،

---

(1) See Reinhart Koselleck, **Crisis and Critique** (Cambridge, MA, 1988), p. 103 n. 15.

أفادني زميلي جون والاش: «الفعل هو krino، والذي يمكن أن يدل «يفصل، يميز، يحكم». والاسم المتعلق هنا هو krisis (نقطة تحول ـ الاحتمالية بين الحياة والموت) و kriterion، أي للحكم. فضلًا عن تعيين «القاضي». وكانت المحاكم تُعرف Dikasteriai، وهي الأماكن التي كان يُنصّ فيها على أحكام العدالة. وكان يُطلق على القضاة في هيئات التحكيم اليونانية dikastai وكانت آلهة العدل اليونانية (Dike). واشتُقت من الفعل dikazo، والتي تعني «يحكم، يقرر، يصدر عقوبة أو حكمًا». ويربط البعض بينها وبين deiknumi التي تدل على «يظهر، يوضّح، يثبت» إلخ. فلم يكن هناك أي فعلٍ يعادل ما جعله مؤخرًا متحدثو اللغة الإنكليزية فعلًا (من أصله الاسمي)، أعني ‹نقد critique›»؛ مراسلة خاصة.

وبيان مفيد بتاريخ المصطلح متاح في المداخلات: «Kritik» «and» «Krisis» في: **Geschichtliche Grundbegriffe**, ed. Otto Brunner, Werner Conze, and Reinhart Koselleck (Stuttgart, 1972 _).



والذي كان موجهًا للجميع، وكان هدفه هو تعليم الناس كيفية تقييم نمط حياتهم[1]. استقت المسيحية من هذا التراث المتعلق بالتعبير الحر والمفتوح، محوّلة كلمة **parrhesia** خلال العملية لغايتها الخاصة. وظلَّ النقد والدعوة المفتوحة للحقيقة جزءًا مهمًا من الوعظ الشعبي طوال التاريخ المسيحي.

وعَظ الرهبان في الأماكن العامة، في الفترة المتأخرة من العصور الوسطى، منتقدين طرقًا معينة للعيش، ومنادين بالحقيقة. وعلى المستوى الأكاديمي، كانت فكرة النقد مُوظَّفةً في عددٍ من التخصصات الجامعية، ولكنها لم تكن تدل على الفكرة نفسها، حتى الخلافاتِ اللاهوتية حول الإصلاح، بغض النظر عمَّا إذا كانت مُطبقة على النصوص الكلاسيكية، أو الكتاب المقدس، أو الحياة الاجتماعية. فإذن، عن سؤال ما هو النقد؟ كان الجواب حينئذٍ في كثير من الأحيان: تقييم حقيقة الكتاب المقدس وتأويله.

كان النقد في البداية يهدف إلى إنتاج نص موثوق في معناه فقط، ولكنه تحوَّل في نهاية المطاف إلى ما يُسمى بالنقد التاريخي عندما بدأ يهتم بالواقع المتمثل في النصوص؛ نقدٌ تاريخي للنصوصِ اليونانية المستعادة حديثًا، وكذلك للكتاب المقدس نفسه. يُمثّل هذا التطور بيير بايل (Pierre Bayle) الشكوكي في القرن السابع عشر[2]. فقد كان النقد بالنسبة له هو النشاط الذي فَصَل العقل عن الوحي من خلال الكشف المنهجي للأخطاء ومن خلال بلاغة السخرية. وفي الواقع، فقد حاول بايل تحليل

(1) See Michel Foucault, **Fearless Speech** (Los Angeles, 2001), pp. 119 _ 33.

(2) ee Richard Popkin, **The History of Skepticism**, revised and expanded ed. (New York, 2003), esp. chap. 18.



كل نظرية، وحلّها، من خلال المطالبة المستمرة بالعقل، محاولًا إثبات أنَّ كل شيء مقبول بثقة على أساس العقل، يمكن إبطاله من خلال التفكير النقدي. فاستخدام النقد تحوّل هنا إلى حجة لضرورة الإيمان بقدر كونه هجومًا على موثوقية العقل المطلقة. وهذا لم يكن الاستخدام اللاهوتي القديم للعقل لإقرار الوحي، ولكنه كان شاهدًا علمانيًا جديدًا بأنَّ النقد إذا دُفع بعيدًا بما يكفي فإنَّه سينهار بنفسه. أما سياسيًا، فقد استند شكّ بايل المتطرف، على فكرة مساواة «جمهورية الرسائل» (Republic of Letters) التي يشارك فيها مشاركة مساوية للآخرين بدلًا من الخضوع للسلطة. وقد أخذ النقدُ في المجال الناشئ حديثًا، للفلسفة التجريبية، موقفًا وسطًا متعقلًا بين الشك وسرعة التصديق. وأصبح في ثقافة القرن السابع عشر لإنتاج المعرفة والثقة الاجتماعية والسلطة النبيلة ـ كما بيَّن لنا ستيفن شيبن (Steven Shapin) ـ وأساسًا للشهادة الموثوقة وللنقد المقيّد[1].

هيمنت الكانطية (Kantianism) على الخطاب الفلسفي في نهاية القرن الثامن عشر. ولم تكن الفلسفة بالطبع الأسلوب الوحيد الذي أُجري فيه النقد علنًا؛ فقد اعتمدت مجموعة متنوعة من الأشكال التمثيلية، غير المتصلة بالفلسفة، على التراث العريق للأدوات الأدبية والبلاغية لمهاجمة الادّعاءات الاجتماعية الزائفة والفساد السياسي. ولكن انحدار البلاغة في النظريات اللغوية في القرن التاسع عشر، عزَّز مزاعم الفلسفة بمجال مفاهيمي فريد من نوعه يمكن فيه تعريف النقد العقلاني تعريفًا صحيحًا وتمكن ممارسته.

فقد بدت الثورة السياسية بالنسبة للكانطيين بوصفها بديلًا للفلسفية

(1) Steven Shapin, **A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth Century England** (Chicago, 1994).



النقدية؛ بل حتى أصبحت حرية النقد الفلسفي شرطًا لتفادي الثورة السياسية. وكان كانط هو مَن استبدل نموذج «جمهورية الرسائل» بنموذج آخر: «محكمة العقل». ولم ينتج ذلك من اهتمامه الفلسفي المباشر بمَلَكَة الحكم judgment فقط، ولكن أيضًا بشكل غير مباشر من رؤيته بأنَّ الحقيقة تُضمن من خلال التحرر من التقييد السياسي والكنسي، وأيضًا من خلال تقدم العلم العقلاني. حيث كُلّفت «محكمة العقل» بالمهمة الجليلة لفرض السلام على ما يبدو حربًا غير منتهية بين العقائد. أما النقد لفلاسفة التنوير قبل كانط، فقد كان متجذرًا في الميتافيزيقيا المعلمَنَة (في فكرة العقل البشري) وموجهًا ضد المزاعم الكنسية ومزاعم الدولة. في حين أصبح النقد لكانط، عملية تصحيح ذاتي معرفي (إبستيمولوجي) بالرجوع الصارم لحدود العقلانية الراسخة والحدود الثابتة بين الإيمان الخاص والعقل العام. ولكن صيغته للنقد باعتباره تحققًا في شروط القبلية للحقائق العلمية، فصلته عن السياسة، وكذلك عن الإيمان. حيث كان **القانون**، وليس النقد، في فلسفة كانط السياسية، هو ما أنهى فوضى الميتافيزيقيا وأبقى آثار الشك المتآكل تحت السيطرة؛ فاهتمامها لم يعد بالحياة الدنيوية ولكن بنظرية المعرفة (الإبستيمولوجيا).

لم تُجابَه هيمنة الخطاب الكانطي في الفلسفة إلا عندما عاد الرومانتيكيون إلى مشكلات علم الجمال (الأستَاطِيقا aesthetics). والشخصية الأبرز هنا هي هيغل، الذي استنبط أنَّ النقد محايثٌ في التاريخ: فالعقل المتعالي (transcendental) والموضوع الظاهراتي (phenomenal) (الفكر والواقع) يُفترض ألا يُفصلا، كما فصل بينهما كانط. فكلاهما، كما يؤكد هيغل، مكونات جدلية (ديالكتكية dialectical) للحقيقة - أجزاء متناقضة من الذات النامية والعالم الذي في طريقه



للتكوّن. وبهذا فقد أزاح الهيغليون جانبًا مجال نظرية المعرفة الكانطية. وظهرت من هذا الانتقال المقولة الماركسية الشهيرة أنَّ النظرية النقدية - النشاط الذي ينتقد علنًا - هي في حد ذاتها جزءٌ من الواقع الاجتماعي.

ومع هذا ففرضية ماركس الهيغلية بأنَّ العالم الراهن مُتّسم بالتناقضات، أدَّت به إلى استنتاجٍ معارض للهيغلية، وهو أنَّ إزالة تلك التناقضات لا تتوقف على تفسيرات فلسفية جديدة، بل على التحويل العملي للواقع نفسه. والواقع الذي يُحوَّل هو واقعٌ سياسي/ اقتصادي، وليس أخلاقي. وبالتالي لم يعد يظهر النقد والعنف الثوري في عالم تصنيعي متسارع بوصفهما بدائل، بل كأشكال مكملة للصراع الطبقي، والسياسةُ النقدية التي استدعاها هذا، كانت سياسة حركات الطبقة العاملة المنظمة[1].

وقَصَر الكانطيون الجدد في القرن العشرين مرة أخرى مفهوم النقد على نظرية المعرفة، قاصدين معارضة الهيغلية والماركسية. وأصبح النقد إذن سلاحًا موجهًا نحو السياسة الأيديولوجية والمثقفين الراديكاليين. وضمن هذه المجموعة من الفلاسفة، أصبح النقد مرة أخرى معيارًا للعقل العالمي، وهو مبدأ أصبح أساسيًا للعلوم الطبيعية والإنسانية. حيث عرَّفوا الحقيقة العلمية باعتبارها ما يمكن أن يُنقد - وبالتالي يمكن دحضه. ونظرًا لكون القيم الدينية مُحصَّنة ضد النقد العقلاني، لأنَّها تقوم على الإيمان، فهي بناءً على هذا غير محايدة ولا موضوعية، وبالتالي لا يمكن لها حيازة سلطة الحقائق العلمية. وحتى يصل «المعتقَد» لمستوى وصفه مرشحًا لِأن يصبح حقيقة، لا بد أن يُعْتَقَد بصورة مؤقتة، وهذا يعني، أنَّه يجب ألا

---

(1) سينخرط الحزب الشيوعي في وقت لاحق في ممارسة النقد الذاتي. والمثال الأكثر تأثيرًا في المجال حسب علمي: Arthur Koestler's **Darkness at Noon**, trans. Daphne Hardy (London, 1940).



يؤخذ على محمل الجد. وأكّد التكذيبيون (Falsificationists) مثل بوبر (Popper)، مرة أخرى الاتصال المباشر بين نظرية المعرفة (ما المعايير للمعرفة الصحيحة عن العالم)، والسياسة (كيف يمكن للمرء بطريقة شرعية استخدام القوة لتشكيل العالم الاجتماعي أو إعادة تشكيله). ولكون معرفتنا العلمية للعالم محدودة لا محالة - كما جادلوا - فليس بعقلاني سوى النقد التدريجي وإصلاح العالم الاجتماعي[1].

مثالي الأخير للنقد العلماني، بوصفه لاهوتًا حديثًا؛ فاللاهوت لم يكن دون نقد قط، وخاصة منذ بداية القرن التاسع عشر، حيث استوعبَ اللاهوتُ النقد العلماني. والمثال الذي سأورده الآن يتناول نقد النقد (metacriticism) في محاضرة ريغنسبورغ التي ألقاها البابا بندكت السادس عشر في عام 2006، والتي كان مطلعها معادٍ للإسلام، وأثارت غضبًا متوقعًا من المسلمين في جميع أنحاء العالم[2]. لست معنيًا هنا بما كان يعتقِد بأنه يفعل في هذه المحاضرة. **فالأمر** المثير للاهتمام هو تلك الطريقة التي ربط فيها بين هجومه الخطابي على الإسلام ونقده للعقل الأوروبي. ووفقًا لبندكت، فإنَّ اللاهوت الإسلامي يفصل بين مفهوم الإله وبين العقل (جعل الإله غير متنبَأ به تمامًا، وبالتالي غير عقلاني)، في حين تحافظ المسيحية على هذا التلازم من خلال مواءمتها بين العقلانية الهيلينية ومنزلة الإله: «في البدء كانت الكلمة (logos). والكلمة هي الإله، كما يقول الإنجيلي». ووفقًا لبندكت، فإنَّ هذا الانصهار يُفسّر لماذا

(1) Karl Popper's **Logic of Scientific Discovery** (London, 1959) is the famous statement of his falsification theory. His **The Poverty of Historicism** (London ,1957) was an influential critique directed at the scientific claims of Marxian historicism.

(2) انظر الهامش 1 ص32.

تسعى المسيحية لإرشاد الفرد إلى الحقيقة من خلال الإقناع العقلي، وفي المقابل لماذا يستخدم الإسلام القوة لتغيير دين غير المسلمين ولمعاقبة الناس لاعتقادهم معتقدات خاطئة. فالتقارب الباطني بين الإيمان الإنجيلي والتساؤل الفلسفي اليوناني الذي شكَّل المسيحية «كان حدثًا بالغ الأهمية، ليس من وجهة نظر تاريخ الأديان فحسب، ولكن أيضًا لتاريخ العالم؛ فهو الحدث الذي يعنينا حتى اليوم». وبالتالي، فنقدُ بندكت هو للموجات المتتالية لنزع الهيلينة من الفكر الأوروبي - من الإصلاح الديني مرورًا بكانط واللاهوت الليبرالي وحتى الوضعية العلمية - التي، كما زعم، مزقت العلاقة الداخلية بين الإيمان والعقل. وعلى الرغمَ من هجومه الجدلي ضد ما يعدّه العقيدة الإسلامية (وبالتالي، يمكن القول، ضد المهاجرين المسلمين في أوروبا)، ورغم تأكيده على أنَّ أوروبا مسيحية أساسًا، فإنَّ نقد بندكت ليس سياسيًا فقط، بل هو يهدف، بطريقة علمانية جدًا، إلى إعادة التأكيد على اتفاق العقل مع الألوهية. فنقده لنزع الهيلينية يتوجه لما يعدّه تقييدًا خطيرًا لنطاق العقل؛ وبالتالي، فهو يدعو للسعي غير المقيد لإشهار الحقيقة. بحيث يجب عرض الحقيقة علنًا حتى لو عدَّ أولئك الذين لا يملكونها ذلك العرض شنيعًا - مثل التجديف. وهكذا يختم بندكت محاضرته في الجامعة: «هذه المحاولة... في نقد العقل الحديث من الداخل، ليس لها علاقة بإعادة عقارب الساعة إلى الوراء، إلى زمن ما قبل عصر التنوير، وإلى رفض أفكار العصر الحديث... فضلًا عن ذلك، فإنَّ الروح العلمية - كما أشرت أنت بنفسك حضرة مدير الجامعة الجليل - **رغبة الإذعان للحقيقة**، وعليه فهي تُجسّد الموقف الذي ينتمي إلى الإقرارات الأساسية للروح المسيحية». وهكذا، ففي حين يطلب العقل النقدي عند كانط القانون المتعالي (مُصرًا، للمفارقة على استقلالية الذات الفردية)، يومئ بندكت لحياة مسيحية مذعنة بحيث



تقبل الكلمة (logos) باعتبارها مقنعة **عقليًا، وسلطة** إلهية في الوقت ذاته. فإذعان المسيحي ليس لاقتناعه فحسب، ولكن أيضًا لأن سلطة الحقيقة **تجبره على الإذعان**. وعليه فإنَّ هذا النقد المسيحي يُقدَّم على أنَّه مستوعِبٌ «لرؤى» الروح العلمية، وهو أيضًا يزعم وجوده ضمن سلطة الكنيسة.

كان الفلاسفة المحدثون الذين ذكرت - كانط، هيغل، بوبر - مرتبطين بالجامعات، وفي الجامعات أصبح النقد بطريقة أو بأخرى أساسيًا لإنتاج المعرفة المفيدة. ومن ناحية أخرى فعلاقة النقد المهني أقل مع حق حرية التعبير منها مع إنتاج التخصصات الفكرية وثقافة الاعتقاد المصاحبة لها. وصف جون روبرتس (Jon Roberts) وجيمس تيرنر (James Turner) في كتابهما (المقدَّس والجامعة العلمانية) ظهور الجامعة الحديثة في الولايات المتحدة، جنبًا إلى جنب مع ثقافتها العلمانية، ابتداءً من الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وفيه سردا كيف أنَّ تهميش أو إقصاء «الدين» الرسمي في الجامعة الأميركية كان مصحوبًا بالتركيز على البحث، وبالتأهيل المهني، والتخصص، وكيف أنَّ هذه الأشياء، بدورها أدَّت إلى تشظي الخريطة التقليدية للمعرفة، والتي كانت، حتى ذلك الحين، مُعبَّرًا عنها بلغة لاهوتية. وفي هذا الوضع خرجت العلوم الإنسانية في نهاية المطاف من تقاليد الفلسفة الأخلاقية ومن الفيلولوجيا (دراسة اللغة)، واستعادت التماسك إلى المعرفة، وفي الوقت ذاته أضفت عليها هالة «دينية» مميزة. وكانت إحدى عواقب هذا أن أصبحت الفكرة الدينية الأقل طائفية، والأقل مذهبية، جزءًا من الثقافة الليبرالية، وبالتالي جزءًا من فهمها للنقد. «كان لهذه النسخة الجديدة من التعليم الليبرالي عنصران رئيسيان»، كما كتبا: «الأول تعريف الطلاب بالجمال، وخصوصًا كما يظهر في «الشعر» بتصور واسع... والعنصر الثاني الذي دخل العلوم الإنسانية: التأكيد على الاستمرارية التي تربط بين «شعر»

عصر ما، مع الفترات اللاحقة، وفي نهاية المطاف مع عصرنا». ولذلك، تطور هناك شعورٌ أكثر حدة لنقل الجوهر الأخلاقي للحضارة الأوروبية لطلاب التعليم العالي من خلال دراسة الأدب الرفيع، ومن خلال القناعة بأنَّ **النقد الأدبي** هو الوسيلة المنضبطة لتحقيق تلك الغاية. هذا هو أحد جوانب النقد التي لها جذور دينية دون أن تكون دينية، مع تركيزها ليس على الشك، بل على نوع معين من صقل الذات. وهناك جوانب أخرى.

شجعت السلطات الحديثة على مرّ القرون القليلة الماضية العلوم المتطورة، واستخدمتها لتطبيع الحياة الاجتماعية وضبطها، وبالتالي فقد أضفت الشرعية على نوع معين من النقد الانضباطي. وربما هذا هو السبب في أنَّ النقد الذي هو جزء لا يتجزأ من نمو المعرفة المفيدة - وبالتالي السلطة الحديثة - هو جزءٌ من عملية لم تُختزل ملامحها الرئيسية عمليًا في التشكك، وهي العملية التي نادرًا ما كانت ذاتها هدفًا للنقد العلني الفعال. وهكذا، ففي حين تُقدَّم حرية النقد بأنها حق للفرد الحديث وواجب عليه في الوقت ذاته، ما تزال قدراتها المنتجة للحقيقة تخضع لمعايير انضباطية، بينما تُقدِّم الشركات وسلطة الدولة الظروف المادية لوجودها (المختبرات والمباني والأموال المخصصة للبحث ودور النشر، وأجهزة الحاسب الشخصية، إلخ) وتديرها ليُضمن أنَّ المواطنين يمكن أن يكونوا مفيدين.

حاولت في عرض هذه الملاحظات المتعلقة بأفكار حول النقد، أن أُبْرِز المفاهيم المختلفة للغاية التي امتلكها الناس عنه في التاريخ الغربي، وهي مفاهيم لا يمكن اختزالها في تمييز بسيط بين النقد العلماني (الحرية والعقل)، والنقد الديني (التعصب والظلامية). حيث تُعدُّ ممارسة النقد العلماني الآن علامة على الحداثة، وعلى السعي الحديث المستمر



للحقيقة والحرية، وعلى فاعلية الفرد السياسية؛ فقد أصبح النقد العلماني أقربَ ما يكون بالالتزام، المرتبط ارتباطًا وثيقًا بالحق في حرية التعبير والاتصال.

ولكنّ لكل خطابٍ نقدي ظروف مؤسسية تحدد ماهيته، وما يُسلِّم به، وما يهدِفُ له، وما الذي يُقوِّضُه ولماذا. ولا يمكن للنقد الفلسفي ولا الأدبي أن يزعما بنجاح كونهما الموقع المتميز للعقل. ولا يهم سواء أُجري النقد في المسألة في شكل محاكاة ساخرة وتهكم، أم كان اعترافًا بالخطايا، أم نقدًا ذاتيًا سياسيًا، أم نقدًا مهنيًا، أم خطابًا قيد التحليل. ويمكن القول أنَّه إذا كانت كل هذه هي حالات ممكنة للنقد، فإنَّ ما لدينا هنا إذن هو مفهوم عائلي يتعذَّر تقديم نظرية واحدة له، نظرًا لكون **الممارسات** التي تشكله مختلفة جذريًا.

ورغم ذلك، فربما هناك شيء مختلف في نهاية المطاف حول المفهوم التاريخي «للنقد» الذي أراد فوكو أن يتعرف عليه، شيء آخر غير أنواع الممارسة النقدية المختلفة التي أشرت لها؛ حيث هناك المطلب الملح على إعطاء أسباب لكل شيء تقريبًا في بعض مجالات حياتنا الحديثة. وربما هذه العلاقة بالمعرفة، وبالسلوك، وبالأشخاص الآخرين، **التي تَنتج عن أخذ هذا المطلب باعتباره أساسًا لكل فهم**، ربما هذه العلاقة هي التي كانت في ذهن فوكو عندما تحدث عن النقد؛ «فالسلوك النقدي» هو جوهر البطولة العلمانية.

التجديف بوصفه كسرًا للتابوهات

الخطاب الأوروبي الأخير بخصوص التجديف، كما يُطبَّق على سلوك المهاجرين المسلمين في أوروبا، يعمل - للمفارقة - على تأكيد



الاختلاف ونفيه في الوقت ذاته. بحيث ينظر العلمانيون إلى ردود أفعال المسلمين الغاضبة على نشر الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية بوصفها محاولةً لإعادة المقولة التي كانت في يومٍ ما وسيلة الاضطهاد في أوروبا، بينما ينظرون لأنفسهم بأنهم ينتقدون، باسم الحرية، السلطةَ التي تقمع حرية الإنسان. فليس هناك تابوهات مقبولة للناقد الدنيوي. فعندما تُنتقد الحدود، تختفي التابوهات وتتسع الحرية. ولا يحرر هذا النقد الأفكار من التابوهات فحسب، بل ويُعزّز أيضًا التمييز القائم بين الإنسان النموذجي والمرشحين للإدراج ضمن الإنسانية الحقيقية، الذين لا يملكون حتى الآن أجسادهم، وعواطفهم، وأفكارهم. فهو، بعبارة أخرى، يعزز الوضع الأيديولوجي باعتبار المسلمين الأوروبيين لا إنسانويين كاملين، لكونهم ليسوا مستقلين أخلاقيًا ولا منضبطين سياسيًا بعد.

يمكن للمرء أن يقول أنَّ مشكلة التجديف الحديثة هي اختراعٌ أوربي. فبالنسبة لمجتمع علماني لا يعترف بوجود شيء يُدعى التجديف، فإنه من اللافت جدًا كمّ الخطاب العام حول هذا الموضوع، وحول أولئك الذين يشتكون منه أو يدَّعون أنهم يشعرون بالإهانة بسببه. وجديرة بالملاحظة أيضًا، تلك الحاجة المهووسة لتكرار الكلمات والصور التي يعرف العلمانيون أنَّها ستكون مفزعة للمتقين، مرة بعد أخرى. قد يتساءل المرء: عمَّن، يحاول هؤلاء المدافعون عن النقد الدنيوي، أن يقنعوا؟ ساذج جدًا، كما أعتقد، أن يُزعم - كما فعل بعض المعلقين الدنماركيين - أنَّ السعي لنشر الرسوم الكاريكاتورية هو لمجرد التغلب على الخوف الذي يشلُّ الأوروبيين عن انتقاد المسلمين[1]. ولكن هناك بالتأكيد شيءٌ معقدٌ

(1) قبل أسبوعين فقط من نشر الرسوم الكاريكتورية، نشرت صحيفة مقالة عنوانها (**خوف عميق من انتقاد الإسلام**) والتي تشير أنَّ أوروبا ذات الأغلبية البيضاء شعرت بالحصار من وجود



وراء ذلك الدفاع العقلاني عن الحرية السياسية، شيء قد يكون له علاقة بطمأنة النفس التي بلا حدود من خلال التمييز بين العنف الجيد والسيئ، وهي الغاية المستحيلة.

يُعرَب عن حدود الأشكال الممكنة للعمل من خلال القيم الاجتماعية. وبالطبع، تُستثمَر كل هذه الحدود بالعنف المحتمل، حتى قيمة لاحدودية الخلق الذاتي (خصوصًا). ومن المؤكد أنَّ اللغة العنيفة والشغب التي استُقبلت به الرسوم الدنماركية، هي دليل على نوع واحد من الاهتمام بمسألة الحدود. ولكن تلك أيضًا هي الحروب الحديثة (الوقائية والإنسانية) التي تسعى إلى إقامة نظام أخلاقي معين في العالم، أو إلى جعل الديمقراطية الليبرالية آمنة داخل حيّزها الخاص؛ في «قلعة أوروبا».

وهنا فكرة أخيرة: ماذا كان سيحدث لو أُخذت اللغة الدينية أخذًا أكثر جدّية في أوروبا العلمانية، وأُدينت «بالتجديف» تلك الوفيات للملايين من الجوع والحرب في جنوب الكرة الأرضية التي كان يمكن تجنّبها، كما في رفض الحدود الأخلاقية من أجل ما يُزعم أنَّه الحرية؟ وماذا لو كان ذلك تمّ دون أي تصريحات «بالمعتقَد»، وتمّ بكل جدية باعتباره وسيلة ترفض بانفعال مطمح السيطرة العالمية الكلية؟ بالطبع، فإنّ تحريم أوروبا للّغة اللاهوتية في المجال السياسي، يجعل مثل هذا الاستخدام لكلمة «التجديف» غير مُتَصور. ولكن هل هذه الاستحالة هي فقط تُشير للتردد العلماني لتسييس «الدين»، أو هي دلالة عجز؟

ليس مقصودًا من هذا السؤال اعتباره تأنيبًا أخلاقيًا، ولكنها دعوة للنظر مرة أخرى في الميزة التجريبية للحداثة، وخاصة، فكرة النقد العلماني.

الأقليات المسلمة.

See Randall Hansen, **«The Danish Cartoon Controversy: A Defence of Liberal Freedom»** International Migration 44, no. 5 (2006): p. 8.




مكتبة
الفكر الجديد

الفكر الديني والعاطفة العلمانية: انقسام غير قابل للقياس؟

صبا محمود

لا بد أن تتحمل أي مناقشة أكاديمية للدين في الوقت الحاضر، المهاترات الصاخبة التي أصبحت السّمة المميزة لهذا الموضوع اليوم. فقد أبرزت أحداث العقد الماضي (بما فيها أحداث 11 سبتمبر/ أيلول والحرب اللاحقة على الإرهاب، وصعود السياسة الدينية عالميًا) ما كان في وقت ما انقسامًا كامنًا بين الرؤيتين الدينية والعلمانية. حيث يَفترض الكتّاب والباحثون من كلا الجانبين، في هذا الانقسام انقسامًا غير قابلٍ للقياس بين المعتقدات الدينية الراسخة والقيم العلمانية. وفي الواقع، غالبًا ما يُنظر إلى سلسلة من الأحداث الدولية، وخاصة تلك المتعلقة بالإسلام، على أنها دليل إضافي على انعدام قابلية القياس هذه.

وعلى الرغم من هذا الاستقطاب، فقد حاولتْ بعض الأصوات المتأمّلة في الجدل الحالي، إظهار كيف أنَّ الدين والعلمانية ليست جواهرَ ثابتة أو أيديولوجيات متعارضة بقدر كونها مفاهيم اكتسبت أهمية معينة مع ظهور الدولة الحديثة والسياسة المصاحبة ـ وهي أيضًا مفاهيم معتمِدة على بعضها البعض، ومرتبطة بالضرورة في تحوّلاتها المشتركة وظهورها التاريخي. ومن هذا المنظور، فقد أصبحتْ، باعتبارها عقلانية



علمانية، تُحدّد القانون، وطريقة الحكم، وإنتاج المعرفة، والعلاقات الاقتصادية في العالم الحديث، بل وحوّلت في الوقت ذاته المفاهيم والمثل والممارسات ومؤسسات الحياة الدينية. فالعلمانية هنا تُفهم ليست بأنَّها مجرد فصل عقائدي للكنيسة عن الدولة؛ ولكن أيضًا باعتبارها إعادة صياغة للدين بطريقة تتوافق مع الأحاسيس الحديثة وأساليب الحكم. فإعادة التفكير في الدين هي أيضًا إعادة التفكير في العلمانية ومزاعم امتلاكها للحقيقة، ووعودها بالمنافع الداخلية والخارجية.

وفي حين أنَّ هذه التأملات التحليلية عقّدت حالة النقاش الأكاديمي حول الدين والعلمانية، فقد طَعن فيها أولئك الباحثون الذين يخشون من كون نمط التفكير هذا يحوْلُ دون إجراءات فعالة ضد تهديد «التطرف الديني» الذي يلازم عالمنا اليوم. فمن خلال تأريخ حقيقة الفكر العلماني ومساءلة مزاعمه المعيارية، يُمهِّد المرء الطريق أمام التعصب الديني ليسيطر على مؤسساتنا ومجتمعنا. بحيث يجد المرء نفسه على منحدر زلق من مخاطر دائمة الحضور «للنسبية». فإطارنا الزمني للعمل يتطلب اليقين والحكم بدلًا من إعادة التفكير النقدي في مزايا العلمانية. وكان هذا واضحًا في المناقشات التي تجلَّت حول حظر النقاب في فرنسا في عام 2004، كما كان واضحًا في المبررات التي أحاطت بنشر الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية المسيئة لمحمد في عام 2005 وفي 2008 فثمة من جادل بأنَّنا إذا لم ندافع عن القيم وأساليب الحياة العلمانية، «فإنَّهم» (المتطرفون الإسلاميون في كثير من الأحيان) سيستولون على حرياتنا ومؤسساتنا الليبرالية. والاختيار واضح في هذه الصياغة: إما أن يكون المرء ضد القيم العلمانية أو معها. فالمأزق الأخلاقي ـ كما يؤكدون ـ لا يُحَلّ من خلال التأمل، بل من خلال الدفاع القوي عن



القواعد والمعايير الأخلاقية التي تُعتبر ضرورية للسبل العلمانية للحياة والسلوك.

أود في هذه المقالة أن أسائل هذه الطريقة التي تُصوّر الصراع على أنَّه بين الضرورة العلمانية والتهديد الديني. وبادئ ذي بدء، يعتمد هذا التوصيف الثنائي على تعريف معين «للتطرف الديني»، تُحشد فيه أحيانًا سلسلة من الممارسات والصور التي يُقال إنها تهدد النظرة الليبرالية العلمانية: من الانتحاريين، إلى النساء المحجبات، إلى الحشود الغاضبة التي تحرق الكتب، إلى الوعّاظ الذين يضغطون لإدخال نظرية «التصميم الذكي» (intelligent design) في المدارس. وغني عن القول، أنَّ هذه المجموعة المتنوعة من الصور والممارسات لا تنبع من منطقٍ ديني واحد، ولا تنتمي اجتماعيًا إلى تشكيل سياسي مُوحَّد. والمسألة التي أود التأكيد عليها هي أنَّ هذه الأوصاف المزعومة «للتطرف الديني» تُغلّف مجموعة من الأحكام والتقييمات بحيث أنّ تقييدها بوصف معين، هو أيضًا للحفاظ على هذه الأحكام. فوصف الأحداث التي تُعتبر متطرفة أو خطرة سياسيًا، غالبًا ما يكون غير مختزلٍ في الأحداث التي ترمي إلى وصفها فقط، ولكن، الأهم من ذلك، ارتكازها أيضًا على مفاهيم معيارية للذات، والدين، واللغة، والقانون، وهي مشحونة بأكثر مما تسمح به الدعوة لعمل سياسي حاسم.

أود أن أستعرض في ما يلي، هذه القضايا من خلال عدسة الجدل حول الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية. فردّ فعل الجمهور في كلا الجانبين، المسلمين وغير المسلمين، على نشر الرسوم الدنماركية لمحمد (في البداية في عام 2005 ثم أعيد نشرها في عام 2008) هو مثالٌ على المواجهة بين الرؤيتين الدينية والعلمانية اليوم، لا سيما في



المجتمعات الديمقراطية الليبرالية. فبعد النشر الأول للرسوم، وفي حين كانت المجادلات الصاخبة والمحرّضة مشتركة في كلا الجانبين، فقد بدا حتى المعلّقون الأكثر هدوءًا، متفقين على أنَّ هذا طريق مسدود بين القيمة الليبرالية لحرية التعبير والتابوهات الدينية. حيث رأى البعض أنَّ استيعاب الأخيرة سيكون من خلال تقديم تنازلات في الأولى، ورأى آخرون أنَّ استيعاب الجميع ضروري للحفاظ على أوروبا متعددة الثقافات والأديان. يفترض كلا الحكمين أنَّ ما على المحك هو المأزق الأخلاقي بين ما يعتبره مجتمع الأقليات المسلمة فعلَ تجديفٍ، وما تعده الأغلبية غير المسلمة ممارسةً لحرية التعبير، وخاصة التعبير الساخر، الضروري جدًا للمجتمع الليبرالي. وهذا الإجماع بين المعسكرين المتعارضين تحديدًا، هو ما أود زعزعته في هذه المقالة، من خلال توجيه انتباهنا إلى المفاهيم المعيارية المغلّفة ضمن هذا التقييم حول ما يشكّل الدينَ والذاتية الدينية الملائمة في العالم الحديث. آمل أن أبيّن أنَّ الالتزام بتفسير الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية على أنَّها تجسيد للاشتباك بين مبادئ التجديف وحرية التعبير هو قبول بمجموعة من الأحكام المسبقة حول نوعية الضرر أو الإساءة التي تسببت بها الرسوم الكاريكاتورية، وكيف يمكن معالجة هذا الضرر في مجتمع ديمقراطي ليبرالي. كنت مضطرة إلى حدٍ ما لكتابة هذه المقالة بسبب اللجوء الفوري إلى اللغة القانونية من قبل أولئك الذين عارضوا الرسوم الكارتونية، وأولئك الذين سعوا لتبرير تلك الأعمال عبر الصحافة في أوروبا والشرق الأوسط. ويظل كلا الموقفين، على الرغم من الاختلافات الجدلية، متجذرين في سياسة الهوية (الغربية مقابل الإسلامية) التي تمنح الدولة والقانون امتيازًا بوصفهما المحكّم النهائي للاختلافات الدينية. أودّ في الصفحات التالية أن أسائل هذا التقييمَ لنجبر أنفسنا على التفكير الناقد حول المسائل الأخلاقية والسياسية التي يُغفل



عنها، عند اللجوء المباشر للقانون لتسوية هذه المنازعات. وسوف أربط حجتي في الخاتمة بمناقشة أوسعَ لكيف يمكننا أن نفكر بعلمانية النقد المفترضة في المجال الأكاديمي اليوم.

تجديف أم حرية تعبير؟

هزّت ردة فعل المسلمين على الرسوم الدنماركية المسيئة للنبي محمد ـ خاصة في أعقاب نشرها الأول ـ العالم[1]. وكان هذا في جزء منه بسبب المظاهرات الحاشدة التي اندلعت في عدد من الدول الإسلامية، والتي تحوّل بعضها إلى عنف، ويعود في الجزء الآخر إلى ردة الفعل اللاذعة بين الأوروبيين على اعتراضات المسلمين على الرسوم، الذين لجأ كثيرٌ منهم إلى أعمال عنصرية سافرة، وإلى الإسلاموفوبيا التي استهدفت المسلمين الأوروبيين. ومن الواضح أنَّ شيئًا حاسمًا جدًا كان على المحك في هذا الجدل نظرًا لحماس كلا الجانبين، الأمر الذي بدوره يدعو إلى تفكير أعمق بكثير مما تسمح به الادعاءات البسيطة للاختلاف الحضاري، والدعوات إلى اتخاذ إجراءات حاسمة.

وعلى الرغم من حجم التعليقات على هذا الموضوع، فقد دار الكثير من الجدل المتعلق بالرسوم الكاريكاتورية حول قطبين اثنين؛ فمن جهة كان هناك أولئك الذين زعموا أنَّ غضب المسلمين كان لا بد له أن يُضبط ويُخضع لبروتوكولات حرية التعبير التي هي سمة المجتمعات الليبرالية

(1) حظرت الحكومة الفرنسية الحجاب وكذلك عرض الرموز الدينية «الظاهرة» الأخرى في المدارس الحكومية في 2004. لخلفية تاريخية عن هذا القرار وسجالاته، انظر:
Joan Scott, **The Politics of the Veil** (Princeton, NJ, 2007).
وانظر الهامش 1 في الصفحة التالية فيما يتعلق بالرسوم الدنماركية.



الديمقراطية، والتي لا تستثني أي كائن أو شخصية، مهما كانت مقدسة، من أن تُصوَّر، أو تُرسم، أو يُسخر منها. في حين زعم منتقدو هذا الموقف من الجهة الأخرى بأنَّ حرية التعبير لم تكن أبدًا مجرد مسألة ممارسة للحقوق، ولكن يستتبعها مسؤولية مدنية بحيث لا تثير الحساسيات الدينية أو الثقافية، لا سيما في المجتمعات الهجينة والمتعددة الثقافات[1]. أدان هؤلاء النقاد الحكومات الأوروبية لاستخدامها معايير مزدوجة عندما يتعلق الأمر بمعاملة المسلمين، لكون انتهاك الرموز المسيحية تُنظّمه قوانين التجديف في دول مثل بريطانيا والنمسا وإيطاليا وإسبانيا، وألمانيا[2]، ولكون وسائل الإعلام أيضًا، في كثير من الأحيان، تسمح

(1) نُشرت الرسوم في البداية في صحيفة يولاندس بوستن في سبتمبر من عام 2005. واندلعت احتجاجات كبيرة في العالم الإسلامي في عام 2006. وكانت أسباب هذه الاحتجاجات متنوعة، وادّعى العديد من النقاد بأنَّ المحتجين كانوا انتهازيين استغلتهم الحكومات الإسلامية لغاياتها الخاصة. قامت يولاندس بوستن في 13 فبراير 2008، والعديد من الصحف الدنماركية الأخرى، بما في ذلك بوليتيكن وبرلينغسكي تيدندي، بإعادة نشر كاريكاتير القنبلة في العمامة سيئ السمعة، الذي كان بمثابة بيانٍ «بالتزام حرية التعبير»، وحذت حذوها عدة صحف في أوروبا والولايات المتحدة، بعضها كان قد رفض في البداية نشرها. وزعمت الصحف بأنَّ هذا كان رد فعلٍ على اعتقال ثلاثة رجال من أصولٍ شمال أفريقية، اتُّهموا بالتآمر لقتل رسام الكاريكاتير كورت فيسترجارد. أُطلق سراح أحدهم لعدم كفاية الأدلة، ورُحّل الاثنان الآخران اللذان لم يكونا من المقيمين في الدنمارك، إلى تونس. وكانت ردة الفعل على إعادة نشر الرسوم المسيئة فاترة بين المسلمين هذه المرة، وفقًا للتقارير، وظلت معظم المظاهرات سلمية.

(2) لمثالين مختلفين لهذا الموقف، انظر:
Jospeh Carens's essay «Free Speech and Democratic Norms in the Danish Cartoon Controversy» in the special issue of International Migration, «The Danish Cartoon Affair: Free Speech, Racism, Islamism, and Integration» 44, no. 5 (2006): pp. 33 _ 42; and Tariq Ramadan, «Cartoon Controversy Is Not a Matter of Freedom of Speech, but Civic Responsibility» New Perspectives Quarterly, February 2, 2006, http://www.digitalnpq.org/articles/global/56/02_02_2006/tariq_ramadan. Also see Tariq Ramadan, «Cartoon Conflicts» Guardian February 6, 2006, http://www.guardian.co.uk/ cartoonprotests/story/ 0,1703496,00.html.



باستيعاب الحساسيات اليهودية - المسيحية[1]. وبالنظر إلى أنَّ معظم المسلمين يعتبرون الرسم التصويري للنبي إما محرمًا أو تجديفًا، فقد عزا هؤلاء النقاد العرضَ المبتهج، ونشر الرسوم، إلى الإسلاموفوبيا التي تجتاح أميركا الشمالية وأوروبا في أعقاب أحداث 11 سبتمبر[2]. وبالنسبة للبعض، فإنَّ هذا مُذكِّرٌ بالدعاية المعادية للسامية الموجهة إلى أقلية أخرى في التاريخ الأوروبي، والتي كانت أيضًا في وقت ما قد صُوِّرت على أنَّها استنزاف لأراضي أوروبا ومواردها[3].

بالنسبة للكثير من الليبراليين والتقدميين الناقدين للإسلاموفوبيا التي تجتاح أوروبا المعاصرة، فإنَّ الغضب الإسلامي على الرسوم يثير مشكلات معينة؛ ففي حين أنَّ البعض منهم قد أدرك العنصرية الكامنة وراء هذه الرسوم، إلا أنّ البعد **الديني** لاحتجاج المسلمين بقي مثيرًا لقلقه. وهكذا، فحتى عندما كان هناك إدراك بأنَّ الأحاسيس الدينية الإسلامية لم تُستوعب استيعابًا ملائمًا في أوروبا، وُجِد **عجزٌ** عن فهم معنى الضرر الذي

(1) من بين الدول الأوروبية التي ما تزال فيها قوانين التجديف موجودة في اللوائح (حتى لو استخدمت استخدامًا نادرًا): النمسا، الدنمارك، ألمانيا، اليونان، ايسلندا، فنلندا، هولندا، إسبانيا، إيطاليا، سويسرا، والمملكة المتحدة.

(2) على سبيل المثال، ذكرتْ صحيفة الجارديان البريطانية - بعد وقتٍ قصير من اندلاع الاحتجاجات على الرسوم الدنماركية - أنَّ صحيفة يولاندس بوستن (الصحيفة نفسها التي ألحت على نشر رسوم محمد) كانت قد رفضت نشر رسومٍ تسخر من المسيح خوفًا من إثارة «ضجة» بين الدنماركيين المسيحيين.
https://www.theguardian.com/media/2006/feb/06/pressandpublishing

(3) انظر على سبيل المثال:
Tariq Modood's essays in the special issue of International «Migration The Danish Cartoon Affair: Free Speech, Racism, Islamism, and Integration»: «The Liberal Dilemma: Integration or Vilification?» pp. 4 _ 7 and «Obstacles to Multicultural Integration» pp. 51_ 61.



عبّر عنه الكثير من المسلمين. يُمثّل الناقد السياسي البريطاني طارق علي، هذا الموقف في مقالٍ كتبه في لندن ريفيو أوف بوكس (London Review of Books)؛ فقد أطّر علي تصريحاته برفض الادّعاء بأنَّ الرسم التصويري لمحمد يُشكّل تجديفًا في الإسلام، لأن صور محمد لا تعد ولا تحصى، ويمكن العثور عليها في المخطوطات الإسلامية وعلى النقود عبر التاريخ الإسلامي. ثم يواصل ساخرًا من الأسى الذي أعرب عنه العديد من المسلمين من رؤية هذه الصور أو السماع عنها: «أما بالنسبة «للألم» الديني، فهذه تجربة، برحمته، استعصت على الكفار مثلي، وشعر بها فقط المقدسون من مختلف الأديان، الذين ينقلونها لأتباعهم، أو السياسيون الذين هم على اتصال مباشر بالروح المقدسة: بوش وبلير وأحمدي نجاد، وبطبيعة الحال، البابا وآية الله العظمى. هناك العديد من المؤمنين، وربما هم الأغلبية، لم تؤثر فيهم إساءات الصحيفة الدنماركية اليمينية»[1]. فحسب رؤية علي، فإنَّ المسلمين الذين يعبّرون عن الألم عند رؤية النبي مُصوَّرًا على أنّه إرهابي (أو عندما يسمعون عن مثل هذه الرسوم)، هم مجرد بيادق في أيدي الزعماء الدينيين والسياسيين.

وأعرب آرت سبيجلمان (Art Spiegelman) عن حيرة مماثلة عندما كتب في مجلة هاربر (Harper): «إنَّ الجانب الأكثر إرباكًا في هذه القضية برمتها، هو لماذا ركَّزت جميع المظاهرات العنيفة على الرسوم

(1) وكما قال أحد النقاد البريطانيين المسلمين، هناك أوجه شبه قوية بين كيف يُصوَّر المسلمون في أوروبا اليوم، وكيف صُوّر اليهود في ثلاثينيات القرن التاسع عشر: بوصفهم متعصبين دينيًا، أجانب، آفة على الحضارة الأوروبية. انظر:
Maleiha Malik, «Muslims Are Getting the Same Treatment Jews Had a Century Ago» Guardian, February 2, 2007. See http://www.guardian.co.uk/commentisfree/story/0,,2004258,00. html.



الكاريكاتورية البليدة بدلًا من التركيز على صور التعذيب المرعبة التي تُعرض بانتظام على قناة الجزيرة، وعلى شاشات التلفزة الأوروبية، وفي كل مكان باستثناء وسائل الإعلام الرئيسية في الولايات المتحدة. ربما لأن تلك الصور للانتهاك الفعلي لا تمتلك تلك الهالة السحرية للأشياء الغيبية، مثل الرسوم الكاريكاتورية اللعينة»[1]. بلورت هذه الآراء الإحساس بأنَّ القضية المثيرة للجدل في الرسوم الدانماركية هي صدامٌ بين قيمٍ ليبرالية علمانية وتدين غضوب. يردد ستانلي فش (Stanley Fish) في افتتاحيةٍ لصحيفة نيويورك تايمز هذا الرأي حتى وهو يناقض الحكم. فبالنسبة له، فإنَّ فهم الجدل كله فهمًا أفضل، يكون من حيث التباين بين معتقدات ـ «هم» الدينية المترسخة ومبادئ ـ «نا» الأخلاقية الليبرالية الهزيلة، التي لا تتطلب أي ولاءٍ متأصّل أبعد من التأكيد على المبادئ المجرّدة (مثل حرية التعبير)[2].

أود أن أجادل بوجوب إعادة النظر في تأطير القضية على هذا النحو نظرًا لتعامي هذا التأطير عن المزاعم الأخلاقية القوية المكتنَفة ضمن مبدأ حرية التعبير (ولا مبالاتها المصاحبة بالتجديف) فضلًا عن النموذج المعياري للدين الذي تُرمّز. ففهم الإهانة التي تسببت بها هذه الرسوم ضمن مفردات العنصرية وحدها، أو من حيث اللادينية الغربية، هو قَصْرٌ لمعجمنا إلى مفاهيم مقيدة للتجديف وحرية التعبير - القطبين اللذين سيطرا على النقاش. حيث يفترض كلا المفهومين - المرتكزين على

(1) Tariq Ali, «**LRB Diary**» London Review of Books 28, no. 5 (March 9, 2006). See http://www.tariqali.org/LRBdiary.html.

(2) Art Spiegelman, «Drawing Blood: Outrageous Cartoons and the Art of Courage» Harper's 312, no. 1873 (June 2006): p. 47.



مفاهيم قانونية للحقوق وعقوبات الدولة - أيديولوجية سيميائية تُربط فيها الدوال بطريقة تعسفية بمفاهيم، بحيث يكون معناها مفتوحًا لقراءة الناس، وهي قراءة تنسجم مع اصطلاح خاص مشترك بينهم. فما قد يبدو رمزًا للطرب واللهو للبعض، قد يفسره آخرون على أنَّه تجديف. وسوف أشير فيما يلي إلى أنَّ هذا الفهم الفقير للصور والرموز والعلامات يُطبّع مفهومًا معينًا للموضوع الديني المحجوب في عالمٍ من المعاني المُرمّزة، ويفشل أيضًا في استصحاب الممارسات الوجدانية والمجسَّدة التي من خلالها يرتبط الفرد بعلامة معينة - وهي علاقة تتأسس على التمثيل (representation) وتتأسس أيضًا على ما أسميه التعلق والتعايش. ومن اللافت للنظر أنَّ الرفض الصامت الكبير والسلمي بين الملايين من المسلمين في جميع أنحاء العالم أُدرج بسهولة ضمن لغة سياسات الهوية والتعصب الديني، والاختلاف الثقافي/الحضاري. فلم تحظ الكيفية التي يمكن للمرء أن يُظهر من خلالها نوعَ الضرر الذي تسببت به الرسوم، ولا سؤال ما هي الممارسات الأخلاقية والتواصلية والسياسية الضرورية لتوضيح هذا النوع من الضرر، سوى باهتمام ضئيل. تلك الفجوة هي أكثر ما يثير الحيرة، نظرًا لمدى تعقيد مفاهيم الضرر النفسي، والجسدي، والتاريخي التي تتخلل الآن الخطاب القانوني والشعبي في المجتمعات الليبرالية الغربية. تأمّل - على سبيل المثال - التحولات في مفاهيم المُلكية، والضرر الشخصي، والتعويضات في القرن الماضي وحده.

وأود أن أوضِّح منذ البدء (لئلا يُساء فهمي) أنَّ هدفي هنا ليس تقديم نموذجٍ أكثر موثوقية لفهم غضب المسلمين بسبب الرسوم: ففي الواقع، كانت الدوافع للاحتجاجات الدولية غير متجانسة بشكل ملحوظ،



ويستحيل تفسيرها من خلال سرد مسبب واحد[1]. بدلًا من ذلك، فإنَّ هدفي من متابعة مسار التفكير هذا، هو دفعنا إلى التأمل في: لماذا لم يحظ ما يُشكِّل الضرر المعنوي في عالمنا العلماني اليوم، سوى بنقاش محدود في السجالات الأكاديمية والعامة؟ ما هي شروط الوضوح التي تجعل بعض المطالبات الأخلاقية واضحة وغيرها صامتة، أين يمكن جعل لغة العنف في الشوارع، ضمن مصفوفة العنصرية والكفر، وحرية التعبير، ولكن الادعاء بما يسميه طارق علي بازدراء «الألم الديني» ما يزال مُربكًا، إنْ لم يكن غير مفهوم؟ ما هي التكاليف المترتبة على اللجوء إلى القانون أو الدولة لتسوية هذا الخلاف؟ كيف يمكن أن نستفيد من الأبحاث العلمية الحديثة حول العلمانية لنُعقِّد المناقشة، بدلًا من أن تكون سجالًا جدليًا وحادًا حول المكان المناسب للرموز الدينية في مجتمع ديمقراطي علماني؟

(1) وفقًا لفش، فإنَّ المبادئ الأخلاقية الليبرالية «تكمن في العزوف عن المبادئ الأخلاقية بأي شكل حاد أو مُلحّ» ولذا فإنَّ الليبراليين لا يهتمون سواءً أسادت معتقداتهم أم لا. أما المسلمون، من الناحية الأخرى، فلديهم معتقدات حادة (مهما كانت ضالة) ويعدّون تطبيقها أمرًا ضروريًا. Stanley Fish, «Our Faith in Letting It All Hang Out» New York Times opinion/12fish./12/02/February 12, 2006; http://www.nytimes.com/2006 html?_ r=1&pagewanted=all&oref=slogin.

رؤية فش إشكاليةٌ من عدة جهات. أولًا، تنطوي الليبرالية على مفهوم للتدينِ سلبي في صياغته، وأيضًا تحمل شعورًا قويًا بحيث تتمظهر في المقام الممنوح للأساطير الدينية والنصوص والأيقونات والرموز، في الموارد الثقافية والأدبية للمجتمعات الليبرالية. يقدّم كتاب تشارلز تايلور الزمن العلماني A Secular Age (Cambridge, MA, 2007) سردًا غنيًا عن هذا النوع من التدين، يغيب عن فش. ثانيًا، يُصوِّر فش حرية التعبير والدين باعتبارهما نظمًا عقائدية، مع فارقٍ واحد: أنَّ الأول ضعيف في حين اعتنق هذا الأخير بحماس. ومن المهم أن نلاحظ بأنه لا الليبرالية ولا التقاليد الإسلامية هي مجرد اعتقاد: فكلاهما تتعلقان بممارسات كيف ترتبط الذات بأفكار مهيمنة وبصور ورموز وأحاسيس. ولا يدرك فش بسبب هذه الرؤية الفقيرة إلى حدٍ ما للأيديولوجية الليبرالية، ردود الفعل القوية والعميقة بين الأوروبيين الليبراليين العلمانيين ضد احتجاجات المسلمين.



الدين والصورة واللغة

جادل و.ج. ت ميتشل (W. J. T. Mitchell) أَنّنا بحاجة لأن نفترض أنَّ الصور أجسامٌ جامدة، وأن نفترض أيضًا أنّها كائنات متحركة تمارس قوة معينة في هذا العالم. ويؤكد ميتشل أنَّ هذه القوة لا ينبغي أن تُختزل إلى «التفسير»، ولكن أن تُتناول باعتبارها علاقة تربط الصورة بالمشاهِد، الذات بالموضوع، في علاقة تحويلية للسياق الاجتماعي الذي تتجلى فيه. وهو يجادل: «إنَّ المجال المعقد للتبادل البصري ليس مجرد نتيجةٍ ثانويةٍ للواقع الاجتماعي، ولكنه نشاط تأسيسي له. فالرؤية لا تقل أهمية عن اللغة في كونها وسيطة في العلاقات الاجتماعية، وليست مختزلة إلى اللغة، أو العلامة، أو الخطاب. فالصور تريد حقوقًا متساوية مع اللغة، لا أن تُحوَّل إلى لغة»[1].

إصرار ميتشل على أنَّ تحليل الصور لا يكون على غرار نظرية اللغة أو العلامات، هو إصرار مُثْرٍ؛ لكونه يذكّرنا بأنَّ الأشكال السيميائية لا تتبع كلها منطق المعنى، أو الاتصال، أو التمثيل[2]. ومع ذلك، تشيع على نطاقٍ واسع فكرة أنَّ الوظيفة الأساسية للصور والرموز والإشارات هي توصيل المعنى (بغض النظر عن هيكل العلائقية التي يستقر فيها الذات والموضوع)، وكانت بالتأكيد نهجًا سائدًا في الكثير من الخطاب حول

---

(1) لمراجعة نقدية حول الدوافع المتباينة وراء الاحتجاجات التي نُظّمت في عدد من الدول الإسلامية، انظر:
Mahmood Mamdani, «The Political Uses of Free Speech» Daily Times (Lahore), Feburary 17, 2006, http://www.dailytimes.com.pk/default.asp?page = 2006%5 C02%5C17%5 Cstory_17 _ 2 _ 2006 _ pg3 _ 3.

(2) W. J. T. Mitchell, **What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images** (Chicago, 2005), p. 47.



الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية[1]. يتتبع ويب كين (Webb Keane) في كتابه الأخير **المسيحيون المعاصرون** (Christian Moderns) الجينالوجيا المتراكبة لهذا المعنى للأشكال السيميائية والمفهوم الحديث للدين[2]. وهو يتبع عددًا من الباحثين الآخرين في الإشارة إلى أنَّ المفهوم الحديث للدين، كمجموعة من الافتراضات بمجموعة من المعتقدات التي يُسلّم بها الفرد، يعود ظهوره إلى ازدهار البروتستانتية المسيحية وعولمتها اللاحقة. ففي حين كانت الحركات التبشيرية الاستعمارية هي الناقلة للعديد من الأصول العملية والعقائدية للمسيحية البروتستانتية إلى أجزاء مختلفة من العالم، فإنَّ جوانب من الأيديولوجية السيميائية البروتستانتية أصبحت ضمن الأفكار الأكثر علمانية لما يعنيه أن تكون عصريًا. وأحد الجوانب الحاسمة لهذا الفكر السيميائي هو التمييز بين الموضوع والذات، وبين الجوهر والمعنى، والدال والمدلول، والشكل والجوهر[3]. وأصبحت مجموعات التمييز هذه جزءًا من المفاهيم الشعبية الحديثة للكيفية التي تعمل بها الصور والكلمات في العالم، منفكّةً عن اهتماماتها الأولى: العقائدية واللاهوتية. إحدى هذه الصيغ واضحة

(1) يُكرِّس ميتشل فصلًا كاملًا لتحليل «الصور المسيئة» التي دنَّسها المشاهدون، مثل رسم كريس أوفيلي مريم العذراء المقدسة، التي عُرِض في متحف بروكلين للفنون. يزعم ميتشل أنّ هذه الصور مختلفة لكونها «مرتبطة بشفافية ومباشرة بما تمثل... وثانيًا... تمتلك الصورة نوعًا من الحيوية والشخصية الحية التي تجعلها قادرة على الشعور بما يُفعل لها. فهي ليست مجرد وسيلة شفافة لتبليغ رسالة ولكنها شيء حيوي، شيء حي، كائن له مشاعر، ونوايا ورغبات وفاعلية. وفي الواقع تُعامل الصور أحيانًا بوصفها شبه ذوات ـ ليس مجرد مخلوقات 127.

(2) غني عن القول بأنّ مثل هذا الفهم للّغة طَعَنَ فيه وعقّده عدد من اللغويين والفلاسفة. لمناقشة متبصرة، انظر:

Benjamin Lee, **Talking Heads: Language, Metalanguage, and the Semiotics of Subjectivity** (Durham, NC, 1997).

(3) Webb Keane, **Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter** (Berkeley, CA, 2007).



في نموذج فرديناند دي سوسير للّغة (Ferdinand de Saussure)، التي تفترض تمييزًا ثابتًا بين عالم اللغة وعالم الأشياء (المادي أو المفاهيمي)، وبين العلامة والعالم، وبين الكلام والنظام اللغوي. وكما يجادل كين، فإنَّ المرء يجد عند سوسير انشغالًا لا يختلف تمامًا عن ذلك الذي حرَّك كالفن (Calvin) والمصلِحين البروتستانت الآخرين: ما أفضل السبل لإقامة التمييز بين العالم الغيبي للمفاهيم والأفكار المجردة، وبين الواقع المادي لهذا العالم.

أثار علماء الأنثروبولوجيا التاريخية الانتباه إلى الصدمة التي عانى منها الدعاة التبشيريون عندما التقوا للمرة الأولى بمواطنين غير مسيحيين ينسبون السلطة الإلهية للعلامات المادية، وغالبًا ما ينظرون إلى الأشياء المادية (وتبادلاتها) بوصفها امتدادًا وجوديًا لأنفسهم (وبالتالي إذابة التمييز بين الأشخاص والأشياء)، بل وكانت الممارسات اللغوية بالنسبة لهم لا تدلّ على واقع فحسب، ولكن أيضًا تساعد في إنشائه (كما هو الحال في استخدام الطقوس الخطابية لاستدعاء أرواح الأجداد أو الوجود الإلهي)[1]. أود أن أشير بأنَّ للهلع الذي شعر به المبشرون البروتستانت المسيحيون من العواقب الأخلاقية التي تتبع الافتراضات المعرفية (الإبستيمولوجية) المحلية، أوجه شبه مع الارتباك الذي عبّر عنه العديد من الليبراليين والتقدميين في نطاق رد فعل المسلمين على الرسوم اليوم، وفي عمقه[2]. تنبع أحد مصادر هذا الارتباك من الأيديولوجيا

(1) وتستند هذه المجموعات من التمييز على تباعد بين الذات المدركة وعالم الأشياء، وهو تباعد ينظر له كثير من العلماء باعتباره السمة المميزة للحداثة. يعتمد كين على الكتابين التاليين في هذه القضية

Timothy Mitchell, **Colonizing Egypt** (Berkeley, CA, 1991), and Bruno Latour, **We Have Never Been Modern** (Cambridge, MA, 2007).

(2) See Keane's discussion of this point in chap. 8 of **Christian Moderns**; also



السيميائية التي عززت شعورهم بأنَّ الرموز الدينية والأيقونات هي شيء، وأنَّ الشخصيات المقدسة، مع كل الاحترام التعبّدي التي قد تثيره، هي شيء آخر. والخلط بينهما هو ارتكاب لخطأ تصنيفي، وفشل في إدراك الربط الاعتباطي للدلالات والرموز، بالمجردات التي أصبح البشر يجلّونها ويعدونها مقدسة. وكما يفهم أي إنسان عاقل، فإنَّ الرموز - مثل الصليب - ليست تجسيدًا للإلهي، ولكنها تقوم مقامه فحسب من خلال فعل الترميز والتفسير البشري. وبناءً على هذه القراءة، فإنَّ المسلمين الغاضبين بسبب الرسوم الكاريكاتورية يبرزون ممارسة قرائية خاطئة، مقوِّضين التمييز الضروري بين الذات (الوضع المقدس المنسوب إلى محمد) والموضوع (الرسوم التصويرية لمحمد). فغضبهم، بعبارة أخرى، هو نتاج خلط جوهري حول مادية شكل سيميائي معين، مرتبط اعتباطيًا، وليس بالضرورة، بالسمة المجردة لمعتقداتهم الدينية.

وجزء مهم من هذه الأيديولوجيا السيميائية ينطوي على فكرة أنَّه باعتبار الدين هو في المقام الأول اعتقاد بمجموعة من الافتراضات التي يُسلّم بها الفرد، فهو في الأساس مسألة اختيار. وحين يُسَلَّمُ بحقيقة مثل هذا التصور عن الدين، وبالذاتية المصاحبة، فإنَّه يترتب على ذلك أنَّ المواطنين الأصليين والمسلمين الضالين ربما يمكن إقناعهم بتبني ممارسة قرائية مختلفة، تلك التي لا تكون فيها للصور والأيقونات والإشارات أي عواقب روحية في حد ذاتها، ولكن يُعزا لها مثل هذا

see Webb Keane, «Freedom and Blasphemy: On Indonesian Press Bans and Danish Cartoons» Public Culture 21, no. 1 (2009): pp. 47_76. For earlier debates, see Jean Comaroff and John Comaroff, **Of Revelation and Revolution** (Chicago, 1991); Marcel Mauss, **The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies** (New York, 2008); Peter Pels, **Politics of Presence** (New York, 1998).



الوضع من خلال مجموعة من الأعراف الإنسانية. وكانت القوة التحويلية لهذه الرؤية على وجه التحديد، هي ما دفع المبشرين في القرن الثامن عشر والتاسع عشر لتنفيذ المشروع التعليمي لتدريس المواطنين الأصليين موادَ للتمييز تمييزًا صحيحًا بين الجمادات، والبشر، والألوهية. ويبدو أنَّ هذه الرؤية هي نفسها ما يؤثر في الدعوات المتداولة في أوروبا اليوم للمسلمين بأن يتوقفوا عن أخذ الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية على محمل الجد، وأن يدركوا أنَّ صورة (محمد) لا يمكن أن تنتج ضررًا حقيقيًا بالنظر إلى أنَّ حيّزها الحقيقي هو في باطن الفرد المؤمن، وليس في العالم المتقلب للرموز المادية والعلامات. وبعبارة أخرى، فالأمل بأنَّ ممارسة قرائية صحيحة يمكن أن تُثمر عن ذوات مذعنة، يعتمد اعتمادًا حاسمًا على اتفاق مسبق حول ما ينبغي أن يكون عليه الدين في العالم الحديث. وغالبًا ما يَغفل عن هذا الفهم المعياري للدين ضمن الليبرالية، ويتغاضى عنه، معلقون مثل ستانلي فش (كما في الاقتباس السابق) عندما يزعمون أنَّ الليبرالية هزيلة في التزاماتها الأخلاقية والدينية.

العلائقية والذات والأيقونة

أود أن أنتقل الآن إلى فهم مختلف للأيقونات؛ وهو الفهم الذي كان مؤثرًا بين المسلمين الذين شعروا بالإهانة بسبب الرسوم، وأيضًا له تاريخ طويل وثري ضمن تقاليد مختلفة، بما في ذلك المسيحية والفكر اليوناني القديم. وباختصار فيما يتعلق باستخدامي لمصطلح الأيقونة (icon): فهو لا يشير ببساطة إلى صورة، ولكن إلى مجموعة من المعاني التي قد تشير إلى شخصية، وجود سلطوي، أو حتى خيال مشترك. وبحسب هذه الرؤية، فإنَّ قوة الأيقونة تكمن في قدرتها على السماح للفرد (أو للمجتمع) بأن يجد نفسه ضمن بنية تؤثّر في كيفية تصرف المرء في هذا العالم. فمصطلح



أيقونة في نقاشي، يتعلق بالصور ويتعلق أيضًا بشكل من أشكال العلائقية التي تربط الذات بالموضوع أو الخيال.

أدهشني الضرر الشخصي الذي عبَّر عنه كثير من المسلمين الملتزمين حال سماعهم عن الرسوم أو رؤيتهم لها عند نشرها الأول. وفي حين أدان العديد ممن قابلتهم المظاهرات العنيفة، فقد أعربوا مع هذا عن شعور بالحزن والأسى[1]. وكما قال شاب مسلم بريطاني:

> **لم يعجبني ما فعلته تلك الحشود الغاضبة من إحراقٍ للمباني والسيارات في أماكن مثل نيجيريا وقطاع غزة. ولكن ما أزعجني حقيقة هو عدم فهم أصدقائي العلمانيين المطلق (الذين هم بالمناسبة ليسوا بيضًا جميعًا، فالعديد منهم من باكستان وبنغلاديش) لشعور الناس من أمثالي بالإساءة لرؤية النبي يُهان بهذه الطريقة. شعرت أنها كانت إهانة شخصية! وفكرة أننا ينبغي أن نتجاوز هذه الإساءة تُغضبني أكثر: إذا كانوا لا يشعرون بالإهانة من الكيفية التي عُرض بها المسيح (بعضهم بطبيعة الحال شعر)، فلماذا يتوقعون أنَّنا يفترض أن نشعر بالشيء ذاته؟ فالنبي ليس ميل جيبسون أو براد بيت، إنَّه النبي!**

كنت أُجري بحثًا ميدانيًا في القاهرة، مصر، عندما أُعيدَ نشر الرسوم الكاريكاتورية في سبع عشرة صحيفة دنماركية وحفنة من الصحف الأوروبية والأميركية في فبراير/ شباط 2008. وفي حين خُفِّف صوت المظاهرات هذه المرة، فقد سمعت عبارات مماثلة تعبر عن الأذى

---

(1) وكان الغضب الأخلاقي الذي أعرب عنه المسلمون غير مختلف عن الغضب والعاطفة التي أبداها المدافعون عن حرية التعبير. وإطلاق تسمية «الأصوليين» على المحتجين المسلمين، ترميز للحكم بأن المعتصمين هم ديماغوجيون متخلفون ورجعيون مختلفون عن الأنصار المبادئيين لحرية التعبير.



والإهانة والجرح عبّر عنها مجموعة متنوعة من الناس. قال لي رجل مسن في الستينات من عمره «سيكون شعوري بالجرح أخف لو كانت السخرية من والديّ. وأنتِ تعلمين كم هو صعب أن يُقال أشياء سيئة عن والديك، وخصوصًا إن كانوا أمواتًا. ولكن أن يُزدرى النبي ويُساء له بهذه الطريقة، فهذا أكبر من أن يُحتمل»

العلاقة الحميمية مع النبي المُعبر عنها هنا، كانت موضوعًا للعديد من دراسات الباحثين في الإسلام، وهي كذلك متموضعة بوضوح في الأدب التعبّدي الإسلامي المتعلق بمحمد وعائلته القريبة (أهل البيت)[1]. ويُعد محمد في هذا الأدب نموذجًا أخلاقيًا تؤخذ أقواله وأفعاله على أنَّها وصايا، وأيضًا باعتبارها سبيلًا لإعمار العالم، جسديًا وأخلاقيًا. فأولئك الذين يعلنون الحب للنبي هم ليسوا ببساطة مجرد متّبعين لنصائحه ووصاياه إلى الأمة (التي توجد في شكل أحاديث)، ولكنهم أيضًا يحاولون محاكاة كيف يلبس، ويأكل، وكيف يتحدث إلى أصدقائه وخصومه، وكيف ينام، ويمشي، وهلم جرا. وسبل محاكاة السلوك النبوي هذه ليست مستمرة

(1) بينما استحوذت المظاهرات العنيفة ومقاطعة المنتجات الدنماركية على اهتمام العالم، فإنَّ شكلًا أكثر انتشارًا بكثير للمعارضة الإسلامية بالكاد يذكر. اشتمل هذا في مصر، على سبيل المثال، على أمسيات طويلة للعبادة مكرسة لذكر محمد في المساجد، وانتشار استخدام شعار «احنا فداك يا رسول الله!» بمعنى «نموت من أجلك يا نبي الله!» حيث يستخدم التعبير «فداك» غالبًا للتعبير عن مشاعر الحماس والحب نحو المحبوب، وفي الخطاب الصوفي يعبر به أيضًا عن معنى الهيام بالله. وقد أشاع هذه العبارة لاعب كرة قدم مصري، يمثل المنتخب الوطني، عندما كشف عن قميصٍ مطبوعة عليه هذه العبارة بشكل غير متوقع لوسائل الإعلام خلال مباراة لكرة القدم. وبعدها انتشرت كالنار في الهشيم، وقيل بأنَّها أصبحت تُعرض في المكاتب، وعلى السيارات، وشاشات الكمبيوتر، والقمصان، وهُيئت كنغمة رنين للهواتف النقالة. والعديد من أولئك الذين اعتمدوا هذا النموذج «للاحتجاج الصامت» رفضوا بشدة ـ عندما أجريت مقابلات معهم ـ أعمال العنف في المظاهرات في نيجيريا، وباكستان، وغزة، لكنهم أعربوا بالرغم من ذلك عن الألم، والضرر، والغضب على الصور.



بوصفها وصايا، بل فضائل يحاول المرء من خلالها تمثّل شخصية النبي في نفسه، كما كانت[1]. ويجب أن يُسلّم بالطبع أنَّ محمدًا هو شخصية بشرية في العقيدة الإسلامية، ولا يشارك في الجوهر الإلهي، فهو ذات للتبجيل أكثر من العبادة[2].

المسألة التي أود أن أؤكد عليها أنَّ علاقة المسلم المتدين بمحمد ضمن تقاليد التقوى الإسلامية، ليست قائمة على نموذج تواصلي أو تمثيلي بقدر تأسسها على نموذج تمثُّلي؛ فمحمد، حسب هذا الفهم، ليس مجرد اسم يشير إلى شخصية تاريخية معينة، ولكنه علامة لعلاقة تشابه. هو بالتالي شخصية ملازمة في نموذجيته المستمرة في نظام الدلالة هذا، وليس علامة مرجعية منفصلة عن الجوهر الذي تدل عليه. وربما يُفهم شكل الاتصال الذي أصف هنا (بين المسلم المتدين وشخصية محمد المثالية) فهمًا أفضل من خلال المفهوم الأرسطي للعلاقة (schesis)، الذي استخدمه لوصف أنواع مختلفة من العلاقات في **المقولات** **(Categories)**، وهو المفهوم الذي وضّحه في وقت لاحق الأفلاطنيون الجدد (مثل فرفريوس (Porphyry)، أمونيوس (Ammonius)[3]، وإلياس

(1) للاطلاع على دراسة للصلة التاريخية والمعاصرة لهذه العلاقة بالثقافة الشعبية، انظر: Ali Asaani, **Celebrating Muhammad: Images of the Prophet in Popular** Muslim Poetry) Columbia, SC, 1995).

(2) تقليد الأخلاق الفاضلة، الذي يعتمد على المفاهيم الأرسطية الرئيسية، هو جزء من خطاب التقوى في الإسلام المعاصر. وقد أحيتْ النهضة الإسلامية هذا التقليد في مجموعة متنوعة من السياقات، بما في ذلك وسائل الإعلام وأيضًا في ممارسات الذات. حول هذا، انظر كتابي:
Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject (Princeto).

(3) يميّز أمونيوس (Ammonius) في تعليقه على مقولات أرسطو، بين أربعة أنواع للعلاقة العلاقة بين السيد والتلميذ. بين السيد والعبد. بين الوالد والطفل؛ وبين العشاق.



(Elias)[1] ويعرّف قاموس أكسفورد الإنكليزي schesis بأنّها «الطريقة التي يرتبط بها شيء بشيءٍ آخر». ويفرّق الباحثـون في هذا بين استخدام أرسطـو لـ schesis وبين استخدامه لـ **Pros ti** في كون schesis تُجسّد شعورًا بالتجسد الإحلالي والقرب الحميمي الذي يصبغ هذه العلاقة. وأقرب مشابه لها في اللغة اليونانية هو hexis وفي اللاتينية **habitus**، وكلاهما يدلان على حالة جسدية أو مزاجية تؤسس طريقة معينة للعلاقة.

ما يتصل بحجتي هنا، هو المعنى الذي أُعطي لـ schesis خلال الجدل التمردي الثاني (حوالي 787) عندما استخدمها معتنقو الأيقونية (iconophiles) - غير المفاجئ ربما - للرد على الاتهامات بالوثنية، وللدفاع عن مذهبهم في وحدة الجوهر. يُوضّح كينيث باري[2] (Kenneth Parry) في كتابه عن فكر معتنقي الأيقونية البيزنطيين أنَّ مفهوم أرسطو للعلائقية أصبح حاسمًا للدفاع عن الصورة المقدسة من قبل اثنين من معتنقي الأيقونية الكبار، القديس تيودور والبطريرك نيكفورس (Nikephoros). وكما يبين باري، فإنَّ الأمر المشترك في خطابهم بين الصورة والنموذج، ليس جوهرًا (بشريًا أو إلهيًا) ولكن العلاقة بينهما. وتستند هذه العلاقة على مشترك لفظي وأقنوم (hypostasis): الصورة

---

schesis: وهذا المصطلح أيضًا متصل بمفهوم الفلسفة الرواقية وبممارسة «تهذيب الشخصية». انظر:

Marie-José Mondzain, «Voir L'invisible» Critique 42, no. 589 _ 90 (June/July 1996).

(1) الطريقة التي تُبجَّل بها مريم في المسيحية تحدد الفرق بين ألوهية المسيح وإنسانية مريم.

(2) يحدد باري مقولات أرسطو (Categories) ومقدمة فرفريوس (Isagoge) - لم يستخدما من قبل في الدفاع عن الصورة المقدسة - باعتبارهما جوهريين لحجج مؤيدي الأيقونية المتأخرين.

Kenneth Parry, **Depicting the Word: Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries** (Leiden, 1996); see esp. chap. 6 Aristotelianism.



والإله هما اثنان في الطبيعة والجوهر، ولكنهما متطابقان في الاسم. فالهيكل التخيّلي المشترك بينهما هو ما يعطي شكلًا لهذه العلاقة. وحسب تعبير المؤرخة ماري خوسيه مونزين (arie-José Mondzain)، «أنْ تكون (صورة)، هو أن تكون في علاقة حية». فمصطلح schesis الأرسطي يلتقط هذه العلاقة الحية، لما له من دلالات نفسية وعاطفية عميقة، ولتأكيده على الألفة والحميمية باعتبارها جانبًا ضروريًا للعلاقة.

ما يهمني في تراث معتنقي الأيقونية هذا، ليس الصورة بقدر مفهوم العلائقية (relationality) الذي يربط الذات بموضوع التبجيل. صيغة العلاقة هذه، معمولٌ بها في عدد من تقاليد العبادة، وغالبًا ما تتعايش بشيء من التوتر مع الأيديولوجيات المهيمنة الأخرى للتصور والممارسة الدينية في كثير من الأحيان[1]. حيث اعتمدت الديانات الإبراهيمية الثلاث مجموعة من المفاهيم والممارسات الأرسطية والأفلاطونية الرئيسية التي كانت تُعدَّل تاريخيًا، في كثير من الأحيان، لتناسب المتطلبات اللاهوتية والعقائدية لكل تقليد[2]. وهذه الأفكار والممارسات في الإسلام المعاصر بعيدة عن الانقراض، حيث أُعيد تشكيلها في ظل ظروف أنظمة إدراكية

(1) Marie-José Mondzain, **Image, Icon, Economy: Byzantine Origins of the Contemporary Image** (Stanford, CA, 2004).

تقتبس ماري خوسيه مونزين دفاع البطريرك نيكفورس ضد تهمة وحدة الجوهر من خلال لجوئه لحجج حول الفن: «يحاكي الفن الطبيعة دون أن يكون مطابقًا لها. بل على العكس من ذلك، يجعل الفن الشيء متشابهًا ومتماثلًا بعد أن اتخذ الشكل الظاهري الطبيعي كشكل وكنموذج... وسيكون من الضروري بعد هذا، وفقًا لهذه الحجة، أن يكون الرجل وأيقونته متشاركين بالتعريف نفسه، وأن يكونا متصلين ببعضهما كما هي الأشياء واحدة الجوهر» (ص 77).

(2) عملُ كريستوفر بيني حول الآثار السياسية للحضور واسع الانتشار لصور الأيقونات والآلهة الهندوسية في الهند مفيد للتفكير في بعض هذه القضايا. انظر:

Christopher Pinney, **Photos of the Gods: The Printed Image and Political Struggle in India** (New York, 2004).



وأساليب حكم جديدة ـ إعادة تشكيل تتطلب انشغالًا جادًا مع أهمية هذه الممارسات التاريخية في الوقت الحاضر[1].

تلتقط schesis بجدارة كيف تُوصف علاقة المسلم المتدين بمحمد في الأدب التعبّدي الإسلامي، وأيضًا كيف تُعاش وتُمارس في أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي. بل حتى إنّ المدونةَ الموحَّدة تمامًا للسنّة (السجل الموثوق لأفعال النبي وأقواله)، تتأرجح بين ما يُقرأ كأوامر واضحة، من جهة، وبين وصف السلوك النبوي، من الجهة الأخرى؛ شخصيته وعاداته التي تُفهم على أنها مُثُلٌ لتكوين حاجات المرء الأخلاقية والوجدانية. فبالنسبة لكثير من المسلمين الأتقياء، هذه الممارسات والفضائل المتجسدة، توفر الركيزة التي يمكن أن ينال المرء من خلالها سجية التقوى والالتزام. مثل هذا الحلول بهذا الشكل (كما يشير له مصطلح schesis) هو نتيجة للمحبة التي تربط المرء بالشخصية الكتابية من خلال الشعور بالحميمية والرغبة. وبناءً على هذا، فهي لا تعود إلى إكراه «القانون» لأنْ يحاكي المرء سلوكَ النبي، ولكن بسبب الصفات الأخلاقية التي ينمّيها المرء وتجعله يتصرف بطريقة معينة.ومعنى الضرر المعنوي الذي ينبثق من هذه العلاقة بين الذات الأخلاقية والشخصية المثالية (مثل محمد) مختلفٌ تمامًا عن تلك التي يشير لها مفهوم التجديف. فمفهوم

(1) تتبع المسار التاريخي لهذه الأفكار مثير للاهتمام هنا. والجدير بالذكر، أنَّ مدرسة الإسكندرية أثبتت أنّها الناقل الأهم لأعمال أرسطو إلى البيزنطيين. وعندما أغلقت المدارس في أثينا في حكم جوستنيان في القرن السادس عشر، استمرت مدرسة الإسكندرية في الازدهار أولًا في ظل النفوذ المسيحي ثم الإسلامي حتى القرن الثامن. وانتهى الحال بالعديد من ورثة هذه المدرسة من الشرّاح في بغداد، التي أصبحت مركزًا للفكر الأفلاطوني الجديد في القرن التاسع. انظر:
Parry, **Depicting the Word**, p. 53; and Richard Sorabji, «Aristotle Commentators» http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/A021



الضرر المعنوي الذي أصفه هنا، ينطوي بلا شك على شعورٍ بالانتهاك، ولكن هذا الانتهاك ليس نابعًا من افتراض الاعتداء على «القانون»، ولكن من مفهوم اهتزاز كينونة المرء التي ترتكز على العلاقة التبعية مع النبي. فبالنسبة لكثير من المسلمين فإنَّ جريمة الرسوم المرتكبة ليست ضد الحظر الأخلاقي «أنَّك يفترض ألا تُصوّر محمدًا»، ولكن ضد بنية العاطفة؛ هابيتوس (habitus) يطاله الضرر. ويتطلب هذا الجرح فعلًا أخلاقيًا، ولكنّ لغته ليست قانونية وليست في الاحتجاج في الشوارع، لأنها لا تنتمي إلى نظام اللوم والمساءلة والتعويضات. وإنما الإجراء المطلوب هو ضمن بنية العاطفة، والعلاقات، والفضائل، التي تُهيئ المرء لاعتبار فعلٍ معين بمثابة انتهاك في المقام الأول.

قد يتساءل المرء عما يحدث لهذا النمط من الضرر عندما يخضع للغة القانون والسياسة، والاحتجاج في الشوارع؟ ما هي شروط إدراكه في عالم تهيمن عليه سياسات الهوية ولغة الحقوق القانونية؟ هل يظل صامتًا وغير مدرك أم يخضع منطقهُ لعملية تحول؟ وكيف يُعقِّد هذا النوع من الإساءات الدينية مبادئ حرية التعبير وحرية الدين التي تتبناها المجتمعات الديمقراطية الليبرالية؟

الدين والعرق وخطاب الكراهية

إحدى النتائج المؤسفة لتقييم الرسوم الكاريكاتورية من حيث مسألة التجديف وحرية التعبير، هي لجوء المشاركين الفوري ـ من الطرفين ـ إلى اللغة القانونية. سأستعرض فيما يلي حجّتين مختلفتين حشدهما المسلمون الأوروبيون سعيًا للحصول على الحماية مما يعتبرونه هجمات متزايدة على هويتهم الدينية والثقافية: أولًا، استخدام

قوانين خطاب الكراهية الأوروبية، وثانيًا، الحالات القانونية السابقة التي أصّلتها المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان (ECtHR) للحد من حرية التعبير من أجل مصلحة الحفاظ على النظام الاجتماعي. واجهت هذه المحاولات ـ كما سأوضّح ـ تحديات قوية، ليس ـ ببساطة ـ بسبب تحيز الغالبية الأوروبية ضد المسلمين؛ ولكن بسبب القيود الهيكلية الداخلية للقانون العلماني الليبرالي، في تعريفه لماهية الدين، وتحسسه الحتمي لأحاسيس الأغلبية الثقافية.

الرسوم الكاريكتورية وفقًا لكثير من المسلمين الأوروبيين، هي مثال وحشي للعنصرية التي تعرضوا لها من قبل مواطنيهم ذوي الأصول الأوروبية. وكما عبّر طارق مودود عن ذلك: «الرسوم ليست متعلقة بفرد واحد بذاته فقط؛ كما أنَّ رسمًا كاريكاتوريًا لموسى بوصفه ممولًا ملتويًا لن يكون متعلقًا برجلٍ واحد، ولكن باليهود. وكما أنَّ المثال السابق سيُعدُّ عنصريًا، فإنَّ الرسوم عنصرية كذلك»[1] يطرح مودود هذه المقارنة الاستفزازية، وإنْ كانت مُبسطة نوعًا ما، مع اليهود الأوروبيين، ليطعن في النهج السائد بين كثير من الأوروبيين ـ التقدميين والمحافظين على حد سواء ـ من أنَّ المسلمين لا يمكن أن يخضعوا للعنصرية لأنهم مجموعة دينية، وليست عرقية. فمودود يجادل أنَّ العنصرية ليست مرتبطة بالبيولوجيا، ولكن يمكن أيضًا أن تكون موجهة إلى فئات موسومة ثقافيًا ودينيًا. وبمجرد أن نبتعد عن الفكرة البيولوجية للعرق، فيمكن حينها أن ندرك أنَّ «المسلمين يمكن [أيضًا] أن يكونوا ضحايا للعنصرية باعتبارهم مسلمين، مثل الآسيويين أو العرب أو البوسنيين. وفي الواقع... فإنَّ

(1) حول هذه القضية، انظر:
Charles Hirschkind, **The Ethical Soundscape** (New York, 2006)
ولا سيما النقاش حول الأنظمة الإدراكية الداخلية وأوضاع السياسة والإعلام المعاصرة.



هذه الأنواع المختلفة من العنصرية يمكن أن تتفاعل... بحيث يمكن أن تتحول منشئة أشكالًا جديدة للعنصرية. وهنا... ندرك بروز شكلٍ من أشكال العنصرية المرتبطة بنقد الإسلام بوصفه دينًا، ولكنها تذهب إلى أبعد من ذلك»[1]. وفي حين أنَّ مودود لا يعالج التاريخ المتباين لعَرْقَنة (racialization) الأوروبيين اليهود، والمسلمين، معالجة وافية، فقد حظيت وجهة نظره بدعمٍ واسع بين كثير من الناس.

أثارت الحجج حول عرقنة المسلمين مخاوف بعض الأوروبيين من أنَّه إذا أُقرت هذه الفرضية أو مُنحت الاعتراف القانوني لاحقًا، فسوف تفتح الباب للمسلمين لاستخدام قوانين خطاب الكراهية الأوروبية لينظموا أشكال التعبير التي يعتقدون أنها مؤذية لأحاسيسهم الدينية، تنظيمًا مفرطًا[2]. يرفض المناصرون لحرية التعبير بحماس الادّعاء بأنَّ الرسوم الدنماركية لها أي علاقة بالعنصرية أو بالإسلاموفوبيا، زاعمين أنَّ المتطرفين المسلمين يستخدمون هذه اللغة لأغراضهم العدوانية. فقد عدَّ عدد من النقاد القانونيين، على سبيل المثال، استعمال المسلمين لقوانين خطاب الكراهية الأوروبية، حيلةً من قبل «معارضي القيم الليبرالية» الذين يدركون أنَّه «حتى يُقبلوا في النقاش الديمقراطي، فهم [يجب] أن يستعملوا خطابًا يُخفي الصراع بين أفكارهم وبين المبادئ الأساسية للمجتمعات المنفتحة»[3]. تُحذّر هذه الأصوات الليبراليين طيبي القلب، ومَنْ يومنون بالتعددية الثقافية، ألا يقعوا ضحايا لمثل إساءة الاستعمال

(1) Modood, «**The Liberal Dilemma**» p. 4.

(2) Modood, «**Obstacles to Multicultural Integration**» p. 57.

(3) على سبيل المثال، سعت الجمعيات الإسلامية في فرنسا دون جدوى لاستخدام التشريعات المناوئة لخطاب الكراهية ضد الصحيفة الفرنسية فرانس سوار التي أعادت نشر الرسوم الكاريكاتيرية في دعمها ليولاندس بوستن.



الانتهازية هذه، لخطاب مناهضة التمييز وحقوق الإنسان، لأن هذا منذر بسوء - كما يحذِّرون - وسيؤدي إلى تطبيق «القيم الإسلامية» والتدمير النهائي لـ«أوروبا عصر التنوير»[1].

يعتمد هذا الرفض لاستدعاء المسلمين لقوانين خطاب الكراهية على حجتين: (أ) الهوية الدينية مختلفة تمامًا عن الهوية العرقية، و(ب) انعدام الدليل على التمييز العنصري ضد المسلمين في المجتمعات الأوروبية. فيما يتعلق بالأول، فهؤلاء النقاد يجادلون بأنَّ العرق هو سمة بيولوجية ثابتة، في حين أنَّ الدين هو مسألة اختيار. حيث يمكن للمرء أن يُغيّر دينه ولكن لا يستطيع تغيير لون بشرته. والرسوم الدنماركية هاجمت فقط المعتقدات الدينية[2]. ووفقًا للناقد القانوني جاي هارشر (Guy Haarscher)، باعتبار السلوك العنصري يرفض منح حق المساواة لليهود والسود «بسبب تدني منزلتهم البيولوجية [المزعومة]» فهو يخالف المبدأ الليبرالي للمساواة. أما «التجديف»، من الناحية الأخرى، فهو - كما يؤكد - «أمر طبيعي، بل وربما قيمة شافية، في المجتمعات المنفتحة»[3].

ما أود أن أستشكله هنا، هو افتراض كون الدين مسألة اختيار في نهاية المطاف: حيث يستند هذا الحكم على الفكرة السابقة، التي أشرت لها

---

(1) Guy Haarscher «Free Speech, Religion, and the Right to Caricature» in **Censorial Sensitivities: Free Speech and Religion in a Fundamentalist World**, ed. A. Sajó (Utrecht, 2007), p. 313.

(2) András Sajó, **«Countervailing Duties as Applied to Danish Cheese and Danish Cartoons»** in Sajó, Censorial Sensitivities, p. 299.

(3) يقول ساهو، «مما لا شك فيه، بأنَّ التنميط السلبي لأعضاء مجموعة يلعب دورًا مهمًا في لغة العنصرية. ومع هذا، فقد تناولت الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية اعتقادًا دينيًا. فعلى أي أساس يمكن أن نساوي بين عرقٍ غير قابل للتغيير (لون البشرة) وبين الدين، إذا كان الدين مسألة اختيار؟» المرجع نفسه، ص. 286.



آنفًا، أنَّ الدين هو في النهاية اعتقاد بمجموعة من الافتراضات التي يُسلِّم بها المرء. حين تُقَرُّ هذه الفرضية، يسهلُ التأكيد على أنَّه يمكن للمرء أن يغيِّر معتقده بالسهولة ذاتها التي يمكنه فيها تغيير اختياراته الغذائية أو اسمه. وفي حين أنَّ المفهوم الإشكالي للعرق باعتباره سمة بيولوجية قد يكون واضحًا للقارئ، فإنَّ المفهوم المعياري للدين المذكور هنا يواجه بعض التحديات[1]. كنت قد بيّنت سابقًا الأيديولوجية السيميائية الملازمة التي يُرمِّزها هذا المفهوم، أما هنا فأود أن أستخلص الآثار المترتبة على هذا المفهوم حين يُرمِّز ضمن المفاهيم الليبرالية العلمانية للكلام المؤذي والحق في حرية التعبير. فالنقاد القانونيون الذين أشرت لهم، لم يسيئوا ببساطة إدراك هذا النوع من التدين الذي على المحك في ردود فعل المسلمين على الرسوم الدنماركية: بل ورددوا أيضًا افتراضات التقليد القانوني المدني الذي أصبح فيه الوضع المعرفي (الإبستيمولوجي) للمعتقَد الديني يُطرح باعتباره تخمينيًا، وبالتالي فهو أقل «واقعية» من ماديّة العرق والبيولوجيا. تجدر الإشارة إلى أنه في الحجج التي ذكرت سابقًا، فإنَّ المفهوم المعياري للدين باعتباره معتقدًا يُسّهل الادعاءات الأخرى حول ما الذي يُعد دليلًا، والمادية، والضرر المادي في مقابل الضرر النفسي أو الضرر المتخيل.

تُبين كريستي مكلور (Kirstie McClure) في مقالة رصينة بعنوان «حدود التسامح» كيف أنَّ فكرة الدين باعتباره اعتقادًا خاصًا في المقام الأول مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالظهور التاريخي لمفهوم «الضرر الدنيوي» في القرن الثامن عشر حين ظهرت الدولة الحديثة ووسعت سلطتها على مجموعة من الممارسات الجسدية (الدينية وغير الدينية) والتي عُدّت

(1) Haarscher, «**Free Speech**» p. 323.



وثيقة الصلة باستقرار المجال المدني الناشئ حديثًا. ونتيجة لذلك، فقد عُدّت مجموعة متنوعة من الطقوس والممارسات الدينية (مثل التضحية بالحيوان) غير مهمة للعقيدة الدينية من أجل جعلها تحت نطاق القانون المدني. وهذا بدوره، توقفَ على تأمين قاعدة معرفية جديدة للدين ولمختلف مطالبه العقائدية للأفراد، والفضاء، والوقت. تُبين مكلور أنَّ حجة التسامح الديني في **رسالة في التسامح** لجون لوك، على سبيل المثال، ترتكز على نظرية المعرفة التجريبية (الإبستيمولوجيا الإمبريقية) التي تُخوّل الدولة «باعتبارها المحكّم الشرعي والوحيد في التعاملات الدنيوية. فحدود التسامح... [أصبحت] تُعرّف مدنيًا... بالتقرير التجريبي عما إذا كانت أفعالٌ وممارسات معينة مضرة ضررًا واضحًا بسلامة الدولة وأمنها أو المصالح المدنية لمواطنيها، وهذه الأخيرة تُعرّف أيضًا من الناحية التجريبية»[1]. لا شك أنَّ مفهوم الضرر قد توسع منذ وقت لوك خارج الحدود الضيقة لهذا المفهوم التجريبي، ولكن فكرة تعلّق الدين بالمسائل الأقل مادية (وبالتالي الأقل إلحاحًا)، ما تزال مهيمنة في المجتمعات الليبرالية. وهذا الزعم - للمفارقة - أثار المدافعين المعاصرين عن الدين بحيث حاولوا أن يجعلوا حقيقته ترتكز على حجج تجريبية، وبالتالي إعادة توطيد مستمرة لنظرية المعرفة التجريبية التي كانت وثيقة الصلة بسلطة النظام المدني عند لوك.

تلفت حجة مكلور الانتباه إلى الكيفية التي ارتبط فيها ظهور المفهوم

---

(1) التحول التدريجي في الفهم الأوروبي لليهود من جماعة دينية إلى عرق بشري على مدى القرن العشرين يضع التمييز الصارم المحدد هنا بين الهوية الدينية والعرقية موضع تساؤل. ولحجةٍ مثيرةٍ للاهتمام حول كيف أصبحت «عرقنة اليهود» في أوروبا مرتبطةً تاريخيًا بتشكل صورة العرب باعتبارهم نمطيًا متدينين/ مسلمين، انظر:


Gil Anidjar, **Semites: Race, Religion, Literature**) Stanford, CA, 2008).

الحديث للدين ارتباطًا وثيقًا بمسألة الحكم وإدارة الدولة. وفي الجدل حول الرسوم الدنماركية، حُددت بسرعة حدود التسامح من خلال القلق على «سلامة وأمن الدولة». ورُفض اتهام المسلمين بأنَّ الرسوم كانت عنصرية في كثير من الأحيان بوصفه لا يعدو أن يكون مُعبّرًا عن «الإسلام الأصولي» فقط، ولم يمض وقت طويل حتى عُدَّت انتقادات المسلمين للرسوم المسيئة تهديدًا للجوهر الحضاري لأوروبا، وأيضًا لأمن الدولة الأوروبية وللنظام العام. يُصرّ النقاد القانونيون، مثل أندروس ساهو (András Sajó) على سبيل المثال، على أنَّ قبول الاتهام بأنَّ الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية عنصرية هو تجاهلٌ للخطر الحقيقي للإرهاب الإسلامي الذي أبرزته الرسوم: «تشير الرسوم إلى وجود علاقة حقيقية مزعجة... بين الإرهاب ونسخة ناجحة جدًا من الإسلام... وإذا أصبح كلُ تعبير نقدي عرضةً لخطر التعميم... فسوف يؤدي هذا [إذن] إلى اللوم الذاتي... وإذا نجحت إعادة تصنيف نقد الدين ليصبح عنصرية، فهذا يعني... بأنه لا يمكنك انتقاد الإرهاب الديني، على الرغم من أنَّ إصبع الدين واقعيًا في كعكة الإرهاب»[1].

مدهش كيف أنَّه من خلال طرحه للمسألة باعتبارها خيارًا بين الإرهاب الإسلامي والنقاش المنفتح، فإنَّ ساهو، مثل كثيرين آخرين، يُصوّر الرسوم الكارتونية بوصفها حقائق ضرورية لأمن الديمقراطيات الليبرالية ورفاهها[2]. فالجانب الأدائي للرسوم الكاريكاتورية الدنماركية متروك لأجل محتواها المعلوماتي، وهو الأمر الذي يختزل تلك الرسوم

(1) Kirstie McClure, «Limits to Toleration» Political Theory 18 no. 3 (1990): p. 380 _ 81 (emphasis added).
Sajó, **Censorial Sensitivities**, p. 288 (emphasis added).

(2) Sajó, **Censorial Sensitivities**, p. 288 (emphasis added)



إلى ما لا يزيد عن خطاب مرجعي، إلا قليلًا. لا يقتصر هذا الرأي على تطبيع أيديولوجية اللغة بحيث تصبح مهمة العلامات الرئيسية هي التواصل المرجعي، ولكنها أيضًا تُسوّغ التشكيك في جميع أولئك الذين يرتابون من هذا الفهم باعتبارهم متطرفين دينيين، أو على أقل تقدير، مؤمنين بالتعددية الثقافية وطيبين لا يدركونِ تمامًا الخطر الذي يُمثله الإسلام للديمقراطية الليبرالية. وإضافة إلى ذلك، بقدر ما يتطلب هذا المنطق القضائي تمييزًا فئويًا واضحًا (مثل الدين في مقابل العرق)، فإنه يترك مجالًا ضيقًا لفهم سبل الكينونة والتصرف التي تتجاوز هذا التمييز. وحين يقترن القلق على أمن الدولة مع هذه النزعة للقانون الوضعي، فإنه ليس من المستغرب أن يُعدّ لجوء المسلمين لقوانين خطاب الكراهية الأوروبية زائفًا.

الدين والقانون والنظام العام

خيار المسلمين الأوروبيين القانوني الثاني، المنطقي، هو السابقة القضائية التي صدرت من المحكمة الأوروبية (ECtHR) عندما أيّدت حظر دولتين لأفلام عُدَّت مسيئة للأحاسيس المسيحية. فالاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان (ECHR) صِيغَت على غرار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ولكن على عكس هذا الأخير، فإنَّ لها سلطة تنفيذ القرارات على الدول الأعضاء في مجلس أوروبا. لاثنين من قرارات المحكمة الأوروبية الأخيرة صلة بموضوعنا: حكم **معهد أوتو بريمنغر ضد النمسا** في عام 1994، وحكم **وينغروف ضد المملكة المتحدة** في عام 1997، وكلاهما حظرَ عرض أفلام وتوزيعها نظرًا لإساءتها للمسيحيين الملتزمين. ولعل من المهم أن نشير إلى أنَّ هذه القرارات لم تكن مرتكزة



على قوانين التجديف الأوروبية، ولكن على المادة العاشرة من الاتفاقية، والتي تضمن الحق في حرية التعبير. والجدير بالذكر، أنّه في حين أنَّ المادة العاشرة (1) من الاتفاقية الأوروبية تضمن كون «حرية التعبير» حقًا مطلقًا، فإنَّ المادة العاشرة (2) تسمح بتقييد ممارسة هذا الحق، إذا اقتضت ذلك القيود المفروضة من القانون، والتي يُفترض أنها ضرورية لسير المجتمع الديمقراطي[1]. من المهم أن نلاحظ أن هذا المفهوم المُنظّم لحرية التعبير في أوروبا، يتناقض تناقضًا حادًا مع المفهوم الأكثر تحررًا لحرية التعبير في الولايات المتحدة. حيث فرضت معظم البلدان الأوروبية، الخارجة من تجربة المحرقة والحرب العالمية الثانية، قيودًا شديدة على أشكال التعبير التي قد تعزز الكراهية العنصرية وتؤدي إلى العنف.

ما كان قيد البحث في قضية معهد - أوتو بريمنغر ضد النمسا، هو الفيلم الذي أنتجته المؤسسة غير الربحية، معهد أوتو بريمنغر، الذي صوّر الإله، والمسيح، ومريم بطريقة عُدّت مهينة لأحاسيس المسيحيين[2]. وقد أُوقف الفيلم وصودر قبل أن يمكن عرضه بموجب المادة 188 من قانون

(1) يعبّر الناقد القانوني الأميركي روبرت بوست عن وجهة نظر مماثلة عندما يقول: «تستدعي بعض الرسوم الانتقادات النمطية للإسلام. فهي تعلّق على القمع الإسلامي للمرأة؛ وعلى استخدام المذاهب الأصولية الإسلامية لتعزيز العنف؛ وعلى الخوف من الانتقام العنيف عند نشر انتقادات للإسلام. هذه أفكار استخدمها وسيستخدمها أولئك الذين يريدون التميز ضد المسلمين... ولكنها أيضًا أفكار حول قضايا حقيقية وملحة. فالعلاقة بين الإسلام والجندر هي مسألة حيوية ومثيرة للجدل. والعنف الإسلامي الأصولي هو مصدر قلق عام في جميع أنحاء أوروبا. والخوف من الانتقام لتجاوز التابوهات الإسلامية موجود في كل مكان... فوقف جميع المناقشات العامة للقضايا العامة الحقيقية والملحة أمرٌ لا يمكن تصوره. وإذا كانت مثل هذه القضايا ستناقش، فيجب حماية كل الآراء ذات الصلة» في:
Religion and Freedom of Speech: Portraits of Muhammad» Constellations» 14 no. 1 (2007): pp. 83 – 84 (emphasis added). This article was republished in Sajó, Censorial Sensitivities. For my response to this piece, see http://townsendcenter.berkeley.edu/pubs/post_mahmood.pd.

(2) تنص المادة العاشرة: (1) لكل شخص الحق في حرية التعبير. ويشمل هذا الحق حرية الرأي



العقوبات النمساوي[1]. استأنف المخرج القضية أمام المحكمة الأوروبية، التي بدورها حكمت لصالح الحكومة النمساوية ولم تر أنَّ الحكومة قد انتهكت المادة العاشرة من حقوق الإنسان الأوروبية. دافعت الحكومة النمساوية عن مصادرتها للفيلم «نظرًا لطابعه الهجومي على الدين المسيحي، وخصوصًا الكاثوليكية الرومانية... بل وشدَّدت [الحكومة النمساوية] على دور الدين في الحياة اليومية لسكان تيرول (Tyrol) [المدينة التي كان سيُعرض فيها الفيلم]. كانت نسبة الرومان الكاثوليك بالنسبة لسكان النمسا ككل كبيرة بالفعل 78% - وكانت تصل إلى 87% بين سكان تيرول. ونتيجة لذلك... كانت هناك حاجة اجتماعية ملحة للحفاظ على السلام الديني؛ وكان من الضروري حماية النظام العام من الفيلم»[2].أيّدت المحكمة الأوروبية هذا الحكم مجادلة بأنَّ: «المحكمة

وحرية تلقي المعلومات والأفكار ونقلها دون تدخل من السلطة العامة، وبصرف النظر عن الحدود الدولية. ولا تحول هذه المادة دون إخضاع الدول لشركات الإذاعة والتلفزيون والسينما للترخيص.

والمادة 10 (2) تسمح بحدود جائزة على النحو التالي:

(2) قد تخضع ممارسة هذه الحريات، لكونها تشمل واجبات ومسؤوليات، لبعض الشكليات الإجرائية أو الشروط أو القيود أو العقوبات المنصوص عليها في القانون حسبما تقتضيه الضرورة في مجتمع ديمقراطي، لصالح الأمن الوطني، أو سلامة الأراضي، أو السلامة العامة، أو حفظ النظام، أو منع الجريمة، أو حماية الصحة والآداب، أو حماية سمعة الآخرين وحقوقهم، أو منع إفشاء الأسرار، أو ضمان سلطة القضاء ونزاهته. انظر:

http: / /www.hrcr.org /docs /Eur_Convention /euroconv3. html

(1) جادل المخرج ـ مثل ناشري الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية ـ بأنه من المشكوك فيه أن «عملًا فنيًا يتعاطى تعاطيًا ساخرًا مع الأشخاص أو الأشياء ذات الاحترام الديني يمكن أن يُعدَّ محقّرًا أو مهينًا».

Otto-Preminger-Institut v. Austria Judgment, Eur. H. R. Rep. 19 (1994)

(2) ادّعت الحكومة النمساوية أنَّ قيامها بضبط الفيلم ومصادرته، كان يهدف إلى «حماية حقوق الآخرين»، ولا سيما الحق في احترام المشاعر الدينية، و«منع الفوضى».

ibid., §46. Also see Peter Edge, «The European Court of Human Rights



لا يمكن أن تتجاهل حقيقة كون الدين الروماني الكاثوليكي هو دين الأغلبية الساحقة من سكان تيرول. وبمصادرتها للفيلم، فإنَّ السلطات النمساوية تصرَّفت لضمان السلام الديني في تلك المنطقة، ولتجنيب بعض الناس الشعور بأنهم هدف للهجوم على معتقداتهم الدينية بطريقة غير مبررة ومؤذية»[1].

أثَّرت حيثية مشابهة، تتعلق بالأحاسيس المسيحية، في قرار المحكمة الأوروبية في **قضية وينجروف ضد المملكة المتحدة**، عندما أيّدت المحكمة رفض الحكومة البريطانية السماح بتداول فيلم قُضي بأنه مهين للمسيحيين الملتزمين. وضّحت المحكمة الأوروبية أنَّه في حين أنَّها رأت أنَّ قوانين التجديف البريطانية مستَهجنة، فهي تؤيد قرار الحكومة في هذه الحالة على أساس هامش الدولة لتقدير القيود المسموح بها الذي تشير له المادة العاشرة من الاتفاقية الأوروبية. وأيّدت المحكمة قرار الحكومة بوقف تداول الفيلم كون هدف الحكومة كان هدفًا مشروعًا «حماية حقوق الآخرين»، والحماية «ضد الهجمات المهينة إهانة جدية في مسائل تُعدّ مقدسة عند المسيحيين»[2].

في حين أنّ هذه القرارات الصادرة عن المحكمة الأوروبية قد تعرضت لانتقادات لاستيعابها المشاعر الدينية على حساب حرية التعبير، فإني أودّ أن ألفت الانتباه إلى مسألة مختلفة، وهي هامش التقدير الممنوح

and Religious Rights» International and Comparative Law Quarterly 47 no. 3 (July 1998): pp. 680 _ 87; and Javier Martinez-Torrón and Rafael Navarro-Valls, «The Protection of Religious Freedom in the System of the European Convention on Human Rights» Helsinki Monitor no. 3 (1998): pp. 25 _ 37.

(1) Otto-Preminger-Institut v. Austria Judgment §52.

(2) Ibid. §56.



للدولة في تحديد متى يجوز تقييد حرية التعبير وكيف. حيث تُعطي الفقرة الثانية من المادة العاشرة من الاتفاقية الأوروبية المتعلقة بحرية التعبير الدولةَ هامشًا واسعًا من التقدير لتقييد حرية التعبير إذا رأت الدولة أنها تشكّل تهديدًا «للأمن الوطني، أو سلامة الأراضي، أو السلامة العامة، أو حفظ النظام، أو منع الجريمة، أو حماية الصحة والآداب، أو حماية سمعة الآخرين وحقوقهم». يجادل حسين أقراما (Hussein Agrama) في معرض تعليقه على مركزية مفهوم «النظام العام» التي يرتكز عليها هذا التقليد القانوني، بأنَّها جزء من حقل دلالي ومفاهيمي أوسع ترتبط فيه مفاهيم الصحة والآداب العامة والأمن القومي، ويبدو المرجع دائمًا تقريبًا ثقافة الغالبية الدينية[1]. وكما يجادِلُ، فإنَّ التناقض الأساسي الذي يلازم التقاليد القانونية الديمقراطية الليبرالية هو أنَّ الجميع «سواسية أمام القانون»، ومن جهة أخرى، فإنّ هدف القانون هو استحداث النظام العام والحفاظ عليه، وهو الهدف الذي يعتمد بالضرورة على هموم غالبية السكان واتجاهاتهم[2].

وفي حين رأى بعض المسلمين الأوروبيين في أحكام المحكمة الأوروبية نفاقًا صارخًا (في كونها تستوعب المشاعر المسيحية ولكنها تتجاهل مشاعر المسلمين)، فما أود الإشارة إليه أنَّه بغض النظر عن السياق الاجتماعي الذي استُخدم فيه هذا الاستدلال القانوني، فإنه يميل إلى تفضيل المعتقدات الثقافية والدينية لأغلبية السكان. فقد لاحظ عدد من مراقبي المحكمة الأوروبية، على سبيل المثال، بأنَّه «يبدو أنَّ هناك تحيزًا في تشريعات المحكمة... نحو حماية الأديان التقليدية والمتأصلة،

(1) Wingrove v. United Kingdom Judgment, Eur. H. R. Rep. 19 (1996) §57.

(2) See Hussein Agrama, **«Egypt: A Secular or a Religious State?»** (PhD diss., Johns Hopkins University, 2005).



يقابله برود تجاه حقوق الأقليات، غير التقليدية، أو التي لا تحظى بشعبية... فالأديان المتأصّلة داخل الدولة، إما لكونها ديانة رسمية أو لكثرة أتباعها، هي أوفر حظًا في أن يُعترف بعقائدها الأساسية بوصفها تمظهرًا للمعتقدات الدينية[1]. وبالتالي فليس من المستغرب، أنّه عندما كان دين الأغلبية هو الإسلام، كما في قضية İ.A. ضد تركيا (2005)، كان حكم المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان يتفق مع المنطق المستخدم في قرارات معهد أوتو بريمنغر ووينجروف. حيث أيّدت المحكمة الأوروبية الحظر الذي فرضته الحكومة التركية على كتابٍ عُدّ مسيئًا لغالبية السكان المسلمين على أساس أنَّه ينتهك حقوق الآخرين الذين غضبوا من انتهاك المقدسات فيه؛ وعليه، فإنَّ قرار الحكومة التركية وافق «حاجة اجتماعية ملحة»، ولم يُشكّل انتهاكًا للمادة العاشرة من قوانين المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان.

والمحكمة الأوروبية ليست المؤسسة القانونية الوحيدة التي يؤدي فيها حرص الدولة على الأمن والنظام العام والأخلاق إلى استيعاب تقاليد الأغلبية الدينية. تأمّل، على سبيل المثال، محاكمة الردة الشهيرة لنصر حامد أبو زيد في مصر[2]. حيث حُكم على أبو زيد بجريمة الردة

---

(1) Hussein Agrama, «Is Egypt a Religious or a Secular State? Reflections on Islam, Secularism, and Conflict» manuscript, forthcoming in Comparative Studies in Society and History (2009): p. 15.

(2) Peter Danchin, «Of Prophets and Proselytes: Freedom of Religion and the Conflict of Rights in International Law» Harvard International Law Journal 49 no. 2 (Summer 2008): p. 275. Danchin cites a number of critics of ECtHR judgments who hold this view, including Jeremy Gunn, «Adjudicating Rights of Conscience Under European Convention on Human Rights» Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives, ed. J. van der Vyver and J. Witte (The Hague, 1996).



على أساس كتاباته الأكاديمية المنشورة. وكانت القضية قد رُفعت بناءً على مبدأ ديني يُسمّى الحِسْبَة، والذي لم يكن موجودًا في المدونات القانونية المصرية الحديثة قبل عام 1980 ولكن أُعتمد عليه في إجراءات التقاضي صراحةً ليحكم على أبو زيد بالردة. يبين أقراما في تحليله الثاقب لهذه المحاكمة أنّه في حين أنَّ مبدأ الحسبة موجود تاريخيًا في الشريعة الكلاسيكية، فإنَّ الشكل الذي أخذته في قضية أبو زيد مختلف اختلافًا كبيرًا من حيث أنه جاء متسقًا مع مفهوم النظام العام وواجب الدولة بالمحافظة على أخلاق المجتمع المنسجمة مع التقاليد الإسلامية للأغلبية. وتحمل اللغة التي يحللها أقراما في قضية أبو زيد، تشابهًا كبيرًا مع التوسل بالنظام العام في قرارات المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان التي أشرت لها آنفًا. وعلى رغم اختلاف السياقات الاجتماعية السياسية، فإنَّ المشترك بين الحجج القانونية المصرية، وحجج المحكمة الأوروبية، هو تقليد الحرص القانوني الفرنسي على النظام العام، وبالتالي، تفضيل القانون لأحاسيس الأغلبية الدينية.

يمكن أن يُجادَل بأنَّ قضيتي معهد - أوتو بريمنغر وأبو زيد، تنقضان المبدأ الليبرالي العلماني بحياد الدولة لمراعاتهما لحساسيات التقاليد الدينية[1]. ولكنّ مثل هذا الاعتراض يستند - كما أرى - على فهمٍ خاطئٍ

(1) من المهم أن نلاحظ بأنَّهُ بينما استُخدم باب الردة في الشريعة الإسلامية حتى القرن الثاني عشر، فإنّ محاكمات الردة قد اختفت تقريبًا في الشرق الأوسط بين 1883 و1950. ولم تبرز باعتبارها جريمة يمكن التقاضي حولها في تاريخ الشرق الأوسط الحديث لقانون العقوبات إلا في الثمانينات. يبيّن بابر يوهانسن أنَّ المفاهيم الكلاسيكية للردة لم تُدمج في قانون العقوبات في عدد من البلدان مثل السودان (1991)، واليمن (1994)، ومصر (1982)، إلا في الثمانينات، في ظل الطلب المتزايد على تدوين القانون الإسلامي (تقنين الشريعة). وباعتبار الشريعة تُطبق فقط في مسائل قانون الأحوال الشخصية، فقد أُعيدَ تسجيل الردة من خلال هذه القناة في النظام القانوني في مصر.
Baber Johansen, «Apostasy in Egypt» Social Research 70, no. 3 (2003): pp. 687 _ 710.



للعلمانية الليبرالية باعتبارها تُحجِم عن الدخول في مجال الحياة الدينية. فكما تشير كثير من الدراسات الحديثة، فإنَّ العلمانية - خلافًا للفهم الذاتي للأيديولوجية العلمانية (باعتبارها فصلًا مذهبيًا بين الدين والدولة) قد استلزمت تاريخيًا تنظيم المعتقدات، والمذاهب، والممارسات الدينية وإعادة تشكيلها، مما أسفر عن مفهوم معياري معين للدين (هو إلى حدٍ كبير بملامح بروتستانتية مسيحية). فالدولة العلمانية من الناحية التاريخية لم تطوق الدين ببساطة عن طموحاته التنظيمية، بل سعت إلى إعادة بنائه من خلال سلطة القانون. وتبرز إعادة البناء هذه من خلال التوترات والتناقضات التي لا يمكن أن تُعزى ببساطة إلى عناد المتدينين (المسلمين أو المسيحيين). ويتمظهر أحد هذه التوترات في الكيفية التي غالبًا ما تتعارض فيها حرية الدين مع مبدأ حرية التعبير، وكلاهما أيَّدته المجتمعات الديمقراطية الليبرالية العلمانية[1]. وكما يتضح للقارئ، فإنَّ التناقضات التي تحدثتُ عنها هنا، ليست مجرد نتيجة لمكائد المتطرفين الدينيين الانتهازيين أو لعدم فعالية الدولة العلمانية، ولكن هي في قلب التنظيم القانوني والثقافي للمجتمعات العلمانية. والاهتمام بهذه التناقضات هو إقرارٌ بالطبيعة التحوّلية للعلمانية نفسها، والمشاكل التي أسفرت عنها تاريخيًا.

الضرر الأخلاقي ومتطلبات القانون

من المهم أن نلاحظ على ضوء حجّتي في الجزء الأول من هذا المقال،

(1) في الواقع، هذا هو الأساس الذي اعترض بناءً عليه عدد من المنظّرين القانونيين على قرار محكمة حقوق الإنسان الأوروبية. انظر على سبيل المثال:
Sajó, **Censorial Sensitivities**, and Martinez-Torrón and Navarro-Valls, «The Protection of Religious Freedom in the System of the European Convention on Human Rights».



مدى ابتعاد هذه اللغة القانونية لخطاب الكراهية والحرية الدينية، عن طبيعة الضرر المعنوي الذي ناقشته في إطار مفهوم العلاقة schesis. والمسلمون الذين يودّون تحويل هذا النوع من الضرر إلى جريمة يمكن التقاضي حولها، يجب أن يحسبوا حساب الطابع الأدائي للقانون؛ فأنْ تُخضع ضررًا مبنيًا على مفاهيم للذات، والتدين، والأذى، وتوليد الدلالة (semiosis)، مختلف اختلافًا واضحًا لمنطق القانون المدني، هو إعلان لنهايته (بدلًا من حمايته). فآليات القانون ليست محايدة، ولكنها قُنّنت باستخدام مجموعة كاملة من الافتراضات الثقافية والمعرفية التي لا تبالي بالطريقة التي يمارَس بها الدين ويعاش في تقاليد مختلفة. والمسلمون الملتزمون بالحفاظ على تخييل تستند بناءً عليه علاقتهم مع النبي على التشبه والتعايش، يجب أن يقاوموا القوة التحويلية للقانون والضوابط الذاتية التي يقوم عليها.

ما أريد أن أؤكده هنا، هو أنَّ المسلمين الأوروبيين الذين يطالبون بلغة النظام العام (المنصوص عليها في قرارات المحكمة الأوروبية الأخيرة)، يتعامون عن هذه النزعة المعيارية للقانون العلماني الليبرالي لثقافة الأغلبية. فمن خلال حرصها على النظام العام والأمن، تصبح الحساسيات والتقاليد الدينية للأقلية بالضرورة أقلَّ ثقلًا من تلك التي للأغلبية، حتى في مسائل الحريات الدينية. وهي ليست مجرد تعبير عن التحيّز الثقافي، بل تأسيس للتقليد القضائي الذي تتموضَعُ فيه الحرية الدينية والحق في حرية التعبير (والذي يتجه له المسلمون الأوروبيون اتجاهًا متزايدًا الآن سعيًا للحماية). بل وبقدر ما يُنظر إلى المسلمين على أنهم يُشكّلون تهديدًا لأمن الدولة، ستخضع تقاليدهم وممارساتهم الدينية للمراقبة وللتطلعات التنظيمية للدولة التي تسود فيها لغة النظام العام بالضرورة.



ولعل من المهم لكل مهتم بتعزيز فهمٍ أكبر بين الاختلافات الدينية، أن يتجه إلى النسيج السميك وإلى تقاليد المعايير الأخلاقية والذاتية المشتركة التي توفر الركيزة للحجج القانونية (المنصوص عليها في لغة النظام العام) أكثر من اتجاهه إلى القانون. أشرتُ في هذا المقال لعددٍ من الأسباب التي توضّح لِمَ ظل مفهوم الضرر المعنوي - الذي حلّلت هنا - غير مفهومٍ في النقاش العام حول الرسوم الدنماركية، وخاصة تلك الصعوبات التي ينطوي عليها النقل عبر المعايير السيميائية والأخلاقية المختلفة. غالبًا ما يُطرح موضوع مستقبل الأقلية المسلمة في المجتمعات الأميركية والأوروبية باعتباره خيارًا بين الانصهار والتهميش. ونادرًا ما أثيرت مسألة قابلية انتقال الممارسات والمعايير عبر الاختلافات السيميائية والأخلاقية ضمن هذين الخيارين. أقرأُ هذا الإغفال، ليس بوصفه مشكلة معرفية، ولكن من حيث الفرق الذي يَسِمُ قوة العلاقات بين الأغلبية والأقلية في إطار الدول القومية. ونظرًا لهذا الفارق فقد يصبح الانصهار هو الخيار الوحيد للأقلية المسلمة في أوروبا. أما بالنسبة لأولئك المعنيين بأساليب أخرى للتعامل مع هذه المشكلة، فربما يجدر بنا تجنب التسرع في الحكم لنبدأ في تفكيك المعضلات المختلفة في مثل هذا التوقف. وفي نهاية المطاف، فإنَّ مستقبل الأقلية المسلمة في أوروبا لا يعتمد كثيرًا على مدى توسيع علمانية وليبرالية بروتوكولات حرية التعبير لتستوعب مخاوفهم بقدر اعتمادها على تحولٍ أكبرَ لأحاسيس السكان اليهود - والمسيحيين الثقافية والأخلاقية التي تؤسس الممارسات الثقافية للقانون العلماني الليبرالي[1]. ولست متأكدة أنَّ

(1) بينما تركز حجتي هنا على التقليد القانوني الفرنسي، فإنَّ توترًا مماثلًا يلازم التقليد الأميركي أيضًا. تستقرئ وينفريد سوليفان الآثار المتناقضة للتعديل الأول (ولا سيما بند حرية الدين) في التاريخ القانوني للولايات المتحدة. وتحلل دعوى قضائية مُمثّلة في ولاية فلوريدا رُفعت



مجتمع المهاجرين المسلمين أو الأغلبية الأوروبية مستعدون لمثل هذا؛ لمجموعة من الأسباب التاريخية والاجتماعية المختلفة.

خاتمة

بدلًا من إعادة حججي الرئيسية، فإنّي أود أن أختم من خلال طرح بعض الأفكار حول اعتمادِ تحليلي على ممارسة النقد؛ العنوانِ الذي يمكن وضع هذا المقال تحته، وهو ما يميز أكثرَ ما يجاهدُ العملُ الأكاديمي لتحقيقه. من المعتاد في هذه الأيام الترويج للنقد باعتباره إنجازًا للثقافة العلمانية والفكر العلماني. وأساس هذا الاقتران هو الشعور بأنَّ النقد يعتمد على مسافة ضرورية بين الذات والموضوع، وعلى نوعٍ من المداولات العقلية، بخلاف المعتقد الديني. وغالبًا ما يقابِل هذا الفهمَ للنقد ممارسات القراءة الدينية؛ حيث تُفهم الذات باعتبارها غارقةً في الموضوعِ بحيث لا يتسنى لها أن تحقق المسافة اللازمة لممارسة النقد. يجادل مايكل وارنر (Michael Warner) في مقال مثيرٍ، أنَّ مثل هذا التصور للنقد لا يسخر من الآخر الديني فحسب، بل أيضًا، وهو الأهم، ما يزال متعاميًا عن نظم

ضد سلطة بلدية على أساس التعديل الأول لمنعها عرض رموز دينية في مقبرة عامة. كان على المحكمة عند الفصل في هذه القضية أن تميّز وتقرر ما المعتقدات الدينية الحقيقية التي يطالب بها الخصوم من وجهة نظر القانون. وبذلك فقد كان على المحكمة الاتحادية أن تنخرط في المنطق والأحكام واللاهوتية، وهي ممارسة تتناقض بشدة مع مبدأ حياد الدولة فيما يتعلق بالدين المنصوص عليها في التعديل الأول للدستور. انظر:

Winnifred Sullivan, **The Impossibility of Religious Freedom** (Princeton, NJ, 2005).

وهناك أمثلة أخرى في تاريخ القضاء الأميركي، مثل حكم المحكمة العليا الذي يحظر استخدام نبات البيوت في الطقوس الاحتفالية للكنيسة الأميركية الأصلية. في هذه الحالة، انظر:

Vine Deloria and David Wilkins, **Tribes, Treaties, and Constitutional Tribulations** (Austin, TX, 1999).



ذاتيته، وتعلقاته الوجدانية، وكذلك علائقية الذات والموضوع[1]. وهو يتتبع بعض التحولات التاريخية (في ممارسات القراءة والتأويل، وتحويل السياق «entextualization»، وتكوين المخطوطات) التي تُشكّل خلفية لظهور هذا المفهوم السائد للنقد. يحث وارنر القراء على التعرف على العمل المنهجي الذي يدخل في إنتاج ذاتية غريبة تاريخيًا، والتي ينطوي عليها هذا المفهوم للنقد.

حاولت في هذا المقال أن أفكك بعض الافتراضات التي تثبّت الاستقطاب بين التطرف الديني والحرية العلمانية، والتي يُحكم فيها على الأول بأنه غير نقدي، وعنيف، ومستبد، وعلى الأخيرة بأنها متسامحة، وساخرة، وديمقراطية. محاولتي هنا، هي لإظهار أنَّ الاشتراك في هذا الوصف من الأحداث، هو أيضًا، وفي وقت واحد، ضمان لمجموعة أفكار مُشْكِلة حول الدين، والتصور، واللغة... وربما الأهم من ذلك، ضمن عالم يتجه اتجاهًا متزايدًا نحو التقاضي، هو: ما الدور المفترض أن يكون للقانون لتأمين الحرية الدينية. وآمل أن يكون قد اتضح من حججي أنَّ المبادئ الليبرالية العلمانية لحرية الدين وحرية التعبير ليست آليات محايدة لمناقشة الاختلافات الدينية، بل ما تزال متحيّزة جدًا لبعض المفاهيم المعيارية للدين، والذات، واللغة، والضرر. ولا يعود هذا لمخالفة علمانية، بل بسبب التأثير الضروري المترتب على طبقات من الالتزامات المعرفية والدينية واللغوية، المبنية ضمن مصفوفة تقاليد

---

(1) هنا أُذكر بأنَّ الهدوء النسبي للمواقف العنصرية ضد اليهود والسود في أوروبا والولايات المتحدة ليست إنجازًا للقانون وحده (على الرغم من أنَّ القانون ساعد)، لكن الأهم أنَّه اعتمد على تحول النسيج الكثيف للأحاسيس الأخلاقية والثقافية عبر خطوط الاختلاف العرقي والديني.

Michael Warner, «Uncritical Reading» in **Polemic: Critical or Uncriticaled Jane Gallop** (New York, 2004), pp. 13 _ 37.



القانون المدني. وتتطلب قدرتنا على التفكير خارج هذه المجموعة من القيود بالضرورة العملَ النقدي، وهو العمل الذي لا يرتكز على المزاعم المفترَضة بالتفوق الأخلاقي أو المعرفي، ولكن في قدرته على إدراك التزاماته العاطفية وتضييقها، والتي تساهم في هذه المشكلة بطرق مختلفة.

بقدر كون تقاليد النظرية النقدية متشربةً بالشك بالالتزامات الدينية (الميتافيزيقية والمعرفية)، إنْ لم يكن بتنحيتها، فإنَّه لزام علينا أن نفكر «نقديًا» بهذه التنحية: كيف ترتبط نظرية المعرفة والنقد ضمن هذا التقليد؟ وهل التقاليد المتباينة للنقد تتطلب نظرية معرفة معينة وافتراضاتٍ وجودية للذات؟ كيف يمكن أن نعيد النظر في المفهوم السائد للوقت - باعتباره فارغًا، متجانسًا، وغير محدود، ووثيق الصلة جدًا بمفهومنا للتاريخ - في ضوء طرق أخرى متعلقة بالوقت ومتعايشة معه، والتي تملأ الحياة الحديثة؟ ما هي بعض ممارسات التثقيف الذاتي - بما في ذلك ممارسات القراءة والتأمل، والانهماك، والمخالطة الاجتماعية - التي هي في صميم مفاهيم العلمانية للنقد؟ وما هي بنية هذه الممارسات، وكيف يمكن لها أن تتوافق (أو تختلف) مع ممارسات أخرى للتثقيف الذاتي الأخلاقي التي قد تؤكد مفاهيمَ معارضةً للنقد؟

لا يتطلب هذا النوع من الانشغال الذي يتضمن الإجابة عن هذه الأسئلة ببساطةٍ طرحَ «نعم» أو «لا» لسؤال «هل النقد علماني؟» فالقيام بذلك هو استبعاد للفكر، وفشل في الاشتغال بمجموعة غنية من الأسئلة ما تزال إجاباتها غير واضحة، ولا يعود هذا لارتباكٍ فكري أو نقص أدلة، بل لأن هذه الأسئلة تتطلب حوارًا مقارنًا عبر الفجوة المفترضة بين التقاليد «الغربية» و«غير الغربية» للنقد والممارسة. وهذا الحوار بدوره يعتمد على التمييز بين العمل المنطوي على تحليل ظاهرة، وبين الدفاع عن



معتقداتنا في بعض المفاهيم العلمانية للحرية والارتباط. والتوتر بينهما مثمرٌ لممارسة النقد بقدر إغلاقه الضروري للعمل السياسي، ليسمح للتفكير أن يمضي قدمًا بطرق غير معتادة. وما يزال العمل الأكاديمي، في اعتقادي، واحدًا من الأماكن القليلة التي يمكن استقراء هذه التوترات فيها[1].

(1) ظهرت نسخة سابقة من هذا المقال في .(2009) 4 35 .**Critical Inquiry no** أود أن أشكر مطابع جامعة شيكاغو لإذنها بإعادة طبع هذه المادة. وأنا ممتنة لتشارلز هيرشكايند، وحسين أقراما، وطلال أسد، ومايكل ألان لتعليقاتهم. وأنا مدينة خصوصًا لايمي روسيل لتوجيهها لي في المصادر اليونانية حول **schesis** و**relationality**، وممتنة أيضًا لمارك ماكغراث لمساعدته البحثية لي بأكثر مما يتطلبه الواجب. عُرض هذا المقال في جامعة شيكاغو، وجامعة كولومبيا، وجامعة نيويورك، ومنتدى مجلس بحوث العلوم الاجتماعية المتعلقة بالعلمانية، شاكرة الحضور على تعليقاتهم واستفزازهم.




مكتبة
الفكر الجديد

الإحساس النقدي:
تعقيب على طلال أسد وصبا محمود

جوديث بتلر

قد يتوقع المرء أنَّ كتابًا منشغلًا انشغالًا مركزيًا بأحداث قضية الرسوم الدنماركية وتداعياتها سيتناول مباشرة الأسئلة المعيارية عمّا إذا كانت هذه الرسوم تُشكّل إيذاءً كبيرًا، وإذا ما كان أولئك الذين رسموها ونشروها قد مارسوا حقهم في حرية التعبير، وهل يفترض حظر إهانة الأحاسيس الدينية. أُسيل الكثير من الحبر حول هذه القضايا، ولكنَّ المسألة التي لم تحظ بالكثير من الاهتمام هي: لماذا كان غضب الشعوب المسلمة في جميع أنحاء العالم على الرسوم الكاريكاتورية ذا طابعٍ معين، وما معنى ذلك النوع المحدد من الإساءة. فالقول بأنَّ عددًا كبيرًا من الشعوب شعر بالضرر، أو ظنّ أفراده أنفسهم متضررين، نتيجة لذلك النشر العلني، ما يزال لا يقول شيئًا عن كيف يُفترض أن يُعالج هذا الضرر أو يُصحّح. ولكنَّه يُشير إلى وجود حدٍ معين من الخيال المعياري المقيّد ببروتوكولات قضائية راسخة لحرية التعبير. ولو اعترض المرء على معرفة معنى الضرر في هذه القضية لأنه يخشى أنَّ مثل هذا الفهم سوف يعني مباشرة الحظر القانوني للحرية، فهو حينها يتبنَّى قاعدةً معينة على حساب الفهم نفسه - مناهضة للعقلانية (anti-intellectualism) تلك التي تَسِمُ أشكال الدوغمائية الأخلاقية، سواءً أكانت علمانية أم دينية. فالمرء هنا يُفضّل



أن يبقى جاهلًا، بل ويعتنق جهله باسم المبادئ الأخلاقية الثابتة ـ وهو موقف هزلي ومأساوي بالتأكيد.

تدعونا الورقتان الواردتان هنا، إلى أن نقارب مسألة التجديف والضرر بطريقة أخرى. فهما تتسآلان صراحة ما إذا كانت الأطر القانونية المتاحة (التي يعدها كلا المؤلفين «علمانية» و«ليبرالية») التي تحدد الأسئلة المعيارية، هل هذه حرية تعبير؟ وهل يُفترض أن تُحمى؟ هي الأسئلة الصحيحة لفهم ما حدث هنا وما قد يكون معناها وأهميتها. وبطبيعة الحال، فإنَّ مساءلة مدى كفاية هذا الإطار لا تعني بأنَّ هذه ليست حرية تعبير وبأنَّها يُفترض ألا تُحمى، لأن هذا الحكم يبقى في الإطار القانوني نفسه ـ رغم أنَّه سيكون هناك أولئك الذين يعتقدون أنَّ أي موقفٍ يرفض الإجابة على هذه الأسئلة المعيارية المتعلقة بالتبرير والحظر هو تهرّبٌ من الأسئلة الرئيسية اليوم. ولكن هؤلاء النقاد كانوا قد قرروا فعليًا بأنَّ هناك إطارًا معياريًا واحدًا يمكن من خلاله فهم هذه الظاهرة وتقييمها، ويفترضون أنَّ هذه الظاهرة مفهومة فهمًا جيدًا من خلال هذا الإطار[1]. فأولئك الذين يعملون داخل فرضية الإطار الواحد الكافي يقدمون جميع أنواع الافتراضات حول مدى كفايتهم الثقافية واتساع فكرهم. ونتيجة لذلك، فهم بلا شك سيظنون أنَّ رفض قبول هذا الإطار الأحادي (العلماني، القانوني) ليس سوى وسيلةٍ متخفية لأخذ موقف ـ أو التنصل منه ـ ضمن هذا الإطار. ويؤكد مثل هذا المنطق هيمنةَ أحاديةِ الإطار. وهو مع هذا، ما يزال غير مبالٍ بمسائل التاريخ الاجتماعي والتعقيدات الثقافية

---

(1) لمقالة تبقى ضمن الفهم القانوني للأحداث، انظر:
Robert Post, «Religion and Freedom of Speech: Portraits of Muhammad» in **Constellations** 14, no.1 (2007).
وألقيت هذه الورقة أيضًا في عام 2007 في جامعة كالفورنيا في بيركلي.



التي تُعيد صياغة طبيعة هذه الظاهرة موضع النقاش. حيث يَفترض مثل هؤلاء النقاد أنَّ الإطار المعياري القانوني الذي يعملون ضمنه هو السائد، وأنَّه يجب أن يكون كذلك، بل وأنَّه هو أيضًا السبيل الحتمي لفهم معنى الأحداث.

قد يبدو أنَّ المشكلة، على النحو المبيّن، تعتمد على التمييز بين «معنى» الأحداث و«التقييم المعياري» لها (مبررة/ غير مبررة، تجوز/ لا تجوز). لست متأكدة أبدًا كيف سيتداول طلال أسد وصبا محمود هذا التمييز، حيث يبدو أنّهما يوجهاننا أحيانًا إلى محاولة فهم معنى الضرر موضع النقاش، ويعلّقون مسألة التقييم، أو «الحكم».

أود أن أشير أنَّ هناك أمرًا أكثر أهمية هنا، وهو أنَّ هذه الظاهرة موضع النقاش ستتحول لتكون شيئًا مختلفًا استنادًا إلى نوعية الإطار المعياري الذي يتحكم في المجال الدلالي. وبعبارة أخرى، يمكن أن نموضع معنى «التجديف» ضمن الخطاب المسيحي والتاريخ الاجتماعي، أو بوصفه مشكلة نتجت جرّاء ظهور معتقد حرية التعبير في القرون القليلة الماضية من التاريخ القانوني الأوروبي والأميركي. فنحن نعود إلى هذه الأطر من أجل أن نموضع هذه الظاهرة، وهذه الأطر هي أطرٌ معيارية بنسبة كبيرة، ومعالجة مسألةِ ما إذا كان أو لم يكن التجديفُ تعبيرًا مسموحًا - أو أنّه يجب أن يكون كذلك - وإذا ما كان مُختبِرًا لحدود حرية التعبير، وعما إذا كان جوازه هو علامة على حالة قوية لحرية التعبير في مجتمع معين. ولو طُلب منا بدلًا من ذلك أن نفهم طبيعة التجديف والإساءة ضمن إطار القانون الديني الإسلامي وتاريخه، فنحن سنواجه فورًا مشكلة الترجمة: مشكلة ما إذا كانت إساءة الرسوم الكاريكاتورية الدانماركية تُتَرجم ترجمة صحيحة (**تجديف**) أو (**إساءة**)، وأيضًا ما إذا كان الإطار الأخلاقي



والخطاب الذي حدث ضمنه الغضب، على خلاف مع الإطار الأخلاقي والخطاب الذي يسيطر في معظمه على العملية الدلالية «للتجديف» كمصطلح. فالترجمة يجب أن تتم ضمن أطرٍ مختلفة من التقييم الأخلاقي. وفي الواقع، فإنَّ إحدى مسائل هذه المقالات هي التوضيح بأنَّ الصراع الذي نشأ في أعقاب نشر الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية هو بين الأطر الأخلاقية المتنافسة، يُفهم فيها «التجديف» باعتباره موقعًا متوترًا ومحتومًا لتلاقي أنظمة مختلفة للتقييم الأخلاقي.

وبطبيعة الحال، فإنَّ الإشارة إلى إمكانية وجود أطرٍ قانونية أخرى لفهم مشكلة التجديف أو الإساءة، ليس معناه الدعوة لتبني هذه الأطر الأخرى، أو أنَّه ينبغي الآن أن تَصْدر الأحكام المعيارية من خلال هذه الأطر. ومع هذا، فإنه لا معنى للقول إنَّ الوصف والتوصية هما مبادرتان متباينتان. فالقضية هي أننا حين نحكم، فإننا نموضع الظاهرة التي نحاكم ضمن إطارٍ معين، وحكمنا يتطلّب تحقيق استقرارٍ لهذه الظاهرة. ولكنْ إذا تبين أنَّ الاستقرار مستحيل، أو إذا كانت الظاهرة - التجديف في هذه الحالة - موجودة على وجه التحديد في مفترق طرق بين أطر أخلاقية متنافسة، ومتداخلة، وتقاطعية، ومتباينة، فيجب علينا أولًا أن نسأل أنفسنا لماذا موضعناها ضمن هذا الإطار المفرد، وما ثمن استبعاد الأطر المنافسة أو البديلة التي تُفهم ضمنها وتُنشر. فليست الغاية مجرد توسيع قدراتنا لوصف تعدد الأطر أو تأكيدها، على الرغم من أنَّه بلا شك من «الجيد» معرفة المدى الثقافي للخطابات الأخلاقية لهذه القضايا إذا أردنا أن نكون مهتمين بالعالم الذي نعيش فيه، وعارفين به. وليست الغاية كذلك تبني النسبية الثقافية التي من شأنها أن تسِم جميع المطالبات الأخلاقية بالتكافؤ وتضع الذات باعتبارها خارج القضايا المعيارية المناقشة. بدلًا من ذلك، يبدو من المهم أن نسأل، كيف سيكون الحكم، ليس الذي حدث «ضمن»



إطارٍ أو آخر، بل الذي ظهر في الموقع ذاته من الصراع، أو الصدام، أو الاختلاف، أو التداخل؟ سيبدو أنَّ ممارسة الترجمة الثقافية ستكون شرطًا لمثل هذا الحكم، وأن ما يُحكَمُ عليه ليس مسألة ما إذا كان الفعل مُسيئًا فحسب، بل وأيضًا ما إذا كانت وسائل الانتصاف القانونية هي أفضل طريقة لمقاربة المسألة، وما الطرق الأخرى للاعتراف بالضرر وإصلاحه.

من وجهة نظري، فإنَّ الغاية هي تحقيق فهمٍ معقدٍ ومقارن لمختلف الخطابات الأخلاقية، لندرك لماذا نقيّم معايير معينة (ونعطيها قيمة)، وأيضًا لتقييم أنماط التقييم تلك ذاتها. فنحن لا نتحول من موقف تقييمي إلى موقف وصفي فحسب (رغم أنَّي يمكن أن أتفهَّم لماذا قد يعمل المنحى الوصفي على نزع فتيل الجدل بين جميع الأطراف)، وإنما نسعى بدلًا من ذلك لإيضاح التزام كل وصف بإطارٍ تقييمي، قبل السؤال عن أي حكم صريح أو لاحق. قد نعتقد أنَّ علينا أولًا وصف الظاهرة ثم إخضاعها للحكم لاحقًا، ولكن إذا كانت الظاهرة موضع النقاش «موجودة» فقط داخل أطرٍ تقييمية معينة، فإنَّ المعايير تسبق الوصف - كما هي الحال بالتأكيد عندما نفكر في الافتراضات الثقافية والأطر الأخلاقية التي مورست في مناقشات التجديف ضد محمد، فضلًا عن تلك الأطر - الإسلامية غالبًا - التي لم يُلتفت لها. فإنَّ الغاية في هذه الحالة هي محاولة توضيح سبب غضب هذا العدد الكبير من المسلمين، وكذلك أنَّ مثار النزاع كان شيئًا آخر غير هجوم الشعوب المتدينة على حرية التعبير. يحاول هذان الأنثروبولوجيان أنْ يوسعا فهمنا لما كان على المحك، ولكنّي أستشف أنَّهما يفعلان هذا، ليس لأنهما يعتقدان أننا ينبغي أن نصبح أكثر دراية فحسب (وتلك المعرفة الأوسع بعالمنا هي فضيلة أخلاقية)، ولكن أيضًا لكون أحكام العلمانية ينبغي ألا تملك القدرة على تحديد معنى المفاهيم الدينية أو تأثيرها. فهذه حجة مهمة من أجل التصدي لنوعٍ



من الضرر البنيوي، الذي تُرمِّزه أحداثٌ من مثل الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية، والتي لحقت بأقليات دينية وعرقية (وخصوصًا حينما تُعَرْقَن الأقليات الدينية).

وهذه الأخيرة هي مطالبة معيارية قوية، وأود أن أقترح أنّه من الممكن النظر في وضع تحيز العلمانية المهيمنة، فقط عندما نَعبُر من خلال إزاحةٍ معينةٍ لأنماط التقييم الأخلاقي المُسلّم بها، بما في ذلك بعض الأطر القضائية الراسخة. حيث يبرز منظور نقدي معين نتيجة لعمل مقارن. فالبحث الذي يدرك أنَّ الخطابات الأخلاقية المتنافسة تتطلب نمطًا من التحليل الثقافي، وربما الأنثروبولوجي، يُؤكد الاختلاف الثقافي باعتباره نقطة ثابتة مرجعية في الجهود الرامية إلى تحديد بعض المفاهيم المطلقة والأحادية للمعيارية التي تخدم، ضمنًا أو صراحة، أشكال الجهل الثقافي، والعنصرية، والغزو، والهيمنة - أو كما يُعبّر عنها أسد، «الاشمئزاز الأوروبي ضد المهاجرين المسلمين والإسلام»[1].

وفي سياق منفصل، فقد سعيت لتفسير ضرورة تطبيق التزامات أسد المعيارية، على الرغم من اعتراضاته المثيرة للاهتمام جدًا، ولكن المربكة أيضًا[2]. وعلى الارجح فإنَّ موقفي ليس هو الموقف الذي قد تتبناه صبا محمود أو يتبناه طلال أسد، بالشكل الذي عرضته سابقًا أو الآن، ولكنَّه مع ذلك موقف لم يكن ليتسنى لي أخذه دون أن أفيد من أعمالهما. تأمّل تأثير أسد في وضع إطارٍ مقارن راسخ للتفكير في لماذا نتجاوب مع العنف

(1) مقتبسة من نسخة سابقة وغير منشورة من مقالة طلال أسد «**حرية التعبير والتجديف والنقد العلماني**»، التي عُدّلت تعديلًا يسيرًا بعد كتابة هذا الرد.

(2) Judith Butler, «Non-Thinking in the Name of the Normative» in **Frames of War: When Is Life Grievable?** (London, 2009).



بالطريقة التي نفعل، بأي عاطفة، وبأي أشكال من التقييمات الأخلاقية. يتساءل طلال أسد في كتابه التفجيرات الانتحارية، لماذا القتل الذي تقوم به جهات غير الدول، يملأ معظم الناس في «الغرب» بالرعب أكثر من القتل الذي تقوم به الدول القومية المعترف بها. يكتب بوضوح:

لست مهتمًا هنا بسؤال: «متى تُدان بعض أعمال العنف بوصفها شرًا، وما الحدود الأخلاقية للعنف المضاد المبرر». فأنا أحاول أن أفكر بدلًا عن ذلك بالسؤال التالي: «ماذا يفعل الاعتماد على تعريفات معينة للقتل، للسلوك العسكري في العالم؟»[1]

ومن الواضح أننا نريد أن نَعْرفَ ما عاقبةُ تبني تعريفات معينة للقتل على السلوك العسكري، ليس لأننا ببساطة من مموني المناظر العسكرية. فنحن افتراضيًا نريد أن نعرف عن هذه الطرق التفاضلية لتعريف القتل ومعايشته لكونها تابعة لـ (لماذا يتم شن الحروب، وكيف)، ونحن نحاول تسليط الضوء على هذه الأوضاع التفاضلية من أجل مواجهتها وإلغائها - بأي طريقة كانت - على أمل إنهاء مثل هذه الحروب أو تخفيفها. ونحن نريد أن نضع حدًا لها - إن استطعنا - لأننا نعتقد أنها خاطئة، وظالمة، ولكونها أشكالًا معاصرة للغزو والعنصرية والتدمير. فكل هذه «المشاعر» أو «العواطف» مرتبطة بنقدنا للطريقة التفاضلية التي يُعرّف بها القتل ويعاش.

ويطرح أسد السؤال طرحًا مؤثرًا، لماذا العدوان باسم الإله يصادم الأحاسيس الليبرالية العلمانية، في حين أنَّ فعل القتل باسم الدولة العلمانية، أو الديمقراطية، ليس له التأثير ذاته؟ وهو يشير إلى أنَّ هذا النوع من التناقض أو الانقسام قد يشكل «توترًا» في صلب الذات الحديثة.

(1) Talal Asad, **On Suicide Bombing** (New York, 2007), 20.



وهذه حجة مفيدة ومقنعة من وجهة نظري. ولكن من الواضح أنَّ هناك ما هو أكثر...

لن نندهش من المقارنات الصريحة في أسئلة أسد لو لم نكن نحن أنفسنا قد خضعنا لبعض الرعب المعنوي أو الصدمة من عدم المساواة الجليّة التي تتضح من المقارنة. تستمد أسئلة أسد قوتها البلاغية من الشعور بأنَّه من غير المقبول أن تغضب غضبًا صادقًا للوفيات الناجمة عن أولئك الذين شنوا الحرب باسم الدين، المقترن برضا أخلاقي عن تلك الوفيات الناجمة عن أولئك الذين يشنّون الحرب باسم الدولة القومية. فهناك أسباب عديدة لـ(لماذا قد يعارض المرء مختلف أشكال القتل)، ولكن بشرط أن نعارض واقعيًا العنف والأشكال التفاضلية التي تبرره؛ حينها يمكن أن نفهم أهمية المعيارية للحكم المقارن الذي يتيحه لنا عمل أسد. ومن وجهة نظري، فإنَّ عمل أسد يوفر وسائل جديدة للوصف والفهم، وهو أيضًا يتداخل مع الأطر والقواعد التقييمية ذاتها. من خلال إظهار الكيفية التي تدخل بها النزعة المعيارية (العلمانية والليبرالية غالبًا) في المطالبات الاشتراطية (بشأن العنف غير المقبول والموت المأساوي) التي تُقيد مجال «فهم» الصراع الثقافي والعسكري المعاصر، فأسد يُسهّل نقد هذا التقييد الضيّق والتابع للأطر التقييمية المعمول بها. فهو يُفسّر إطارًا من خلال الآخر، من خلال نوع محدد من الاستفهام المقارن، وبالتالي فهو يفتح أفقًا جديدًا للحكم. ويمكننا أن نستنتج على أساس هذا العمل المقارن، والتقاطعي، أنّه لا يوجد سبب لافتراض أنَّ العنف المبرر عندما يحدث، فهو حق مختص بالدولة، وأن العنف غير المبرر حين يحدث، فهو ممارسة لدول وحركات تمرد غير شرعية. يحمل مثل هذا الاستنتاج عواقب لكيفية المضي قدمًا، معياريًا، ويُشكّل في حد ذاته أيضًا مطالبة معيارية قوية.



إذا أزعجتنا أسئلة أسد المقارنة، كما أظنها تفعل، فهذا لأننا أصبحنا على بيّنة بالظروف الطارئة التي من خلالها نشعر بالصدمة، والغضب، والاشمئزاز الأخلاقي. وبما أنّنا لا يمكن أنْ نفهم سبب كوننا نشعر برعبٍ بالغ عند مواجهة أحد أنماط القتل أكثر من الآخر، إلا من خلال اللجوء الضمني إلى النظم العنصرية والحضارية التي تنظم العاطفة وتؤثر فيها تأثيرًا مختلفًا، فإننا نشعر في نهاية المطاف بالصدمة والغضب من افتقارنا للصدمة. حيث إنَّ طرح السؤال المقارن، في ظل الظروف المناسبة، يدفع بمشاعر أخلاقية جديدة مرتبطة بأحكام أخلاقية جديدة. فنحن ندرك أنّنا سبق وحكمنا أو قدَّرنا قيمة معينة لحياة البعض على حساب آخرين، وأنماط معينة للتعامل من الموت على حساب أنماط أخرى، وهذا الإدراك هو في الوقت نفسه حكمٌ، وتقييمٌ، وهو أنَّ هذه الأحكام التفاضلية غير مبررة وخاطئة.

النقد (criticism)، و(critique)، وتشكّلات الذات

يبدو أنَّ أسد نفسه، قد لا يتفق مع الاستنتاجات التي استخلصتها من خلال أسلوبه التحليلي، ولكن ربما أني أقدّم له هدية سوف يقدّرها. تفتتح بعضُ التأملات حول «النقد» (critique) و«النقد» (criticism) مقاله الذي يُقدَّم هنا، وتختتمه. وكما أشارت ويندي براون في مقدمتها لهذا الكتاب، فإن التمييز بين «النقد» (critique) و(criticism) هو تمييز مهم. وأود أن أشرح هذا التمييز على النحو التالي: يأخذ النقد (criticism) عادة موضوعًا، في حين أنَّ (critique) يتعلق بإدراك الشروط القبلية التي يظهر تحتها مجال من الموضوعات. وعلى الرغم من أنَّ هذا الأخير يبدو وكأنه تعريف كانطي، فإن الكانطية قد أعيدَ تشكيلها عدة مرات في القرون



القليلة الماضية، حاملةً عواقب للسياسة العالمية، داخل النطاق الأورو ـ أطلسي، وخارجه.

أما بالنسبة لـ (criticism)، فتأمّل الفرق بين توصيف أسد وغيره، على سبيل المثال رايموند وليامز (Raymond Williams) في كتابه الكلمات المفاتيح[1]. فبعد بحثه فيما إذا كان «(criticism) يدل على الحرية»، يكتب أسد: «دعونا نضع في اعتبارنا أنَّ مصطلح (النقد) يشتمل على أنشطة متعددة. الحكم، الاستنكار، التوبيخ، العثور على خطأ، السخرية، التقييم، التفسير، التشخيص ـ كل هذه الممارسات النقدية تربط الأشخاص بعضهم ببعض من خلال مجموعة من الطرق العاطفية المتنوعة. وهكذا فأن تصبح (قابلًا للنقد) هو أن تكون جزءًا من علاقة غير متكافئة... ولذلك فينبغي للمرء أن يكون متشككًا من الادعاء بأنَّ (النقد) منحاز بأي طريقة سلسة مع (الحرية)»[2].

يقدم ويليامز صياغة مختلفة للغاية، مشيرًا إلى أنَّ مصطلح (criticism) قُيّد تقييدًا غير عادل بـ«كشف الخلل». وهو يدعو إلى وسيلة لوصف تلقينا للأعمال الثقافية «التي لا تحمل عادةَ (أو حقَ أو مهمةَ) الحكم... فما ينبغي أن يكون دائمًا مفهومًا هو خصوصية الاستجابة، التي ليست حكمًا، بل هي ممارسة»[3]. ويوضّح أدورنو (Adorno) كذلك أنَّ الحكم المؤثّر لا يُفترض أن يكون الفعل المثالي للنقد، لأن الغاية ليست تقرير انتماء ظاهرة إلى فئة، ولكن استجوابَ النُظم الفئوية المُسلّمة التي تنكشف

---

(1) Raymond Williams, **Keywords** (New York, 1976), pp. 75 _ 76.

(2) Talal Asad, «Reflections on Blasphemy and Secular Criticism» in **Hent** de **Vries**, ed., Religion Beyond a Concept (New York, 2008), p. 586.

(3) Raymond Williams, **Keywords** (New York, 1976), p. 76.



من خلالها الظواهر. وبعبارة أخرى، فإنَّ النقد (critique) عند وليامز وأدورنو على حد سواء (ويمكن أن نُدرج عبارة دولوز (Deleuz) سيئة السمعة «التوقف عن الحكم» أيضًا)، لا يعتمد «على مجموعة متنوعة من المفاهيم والإمكانيات المُسلّم بها»[1] - وهو الموقف الذي من شأنه، من بين أمور أخرى، أن يفترض مفاهيم علمانية بوصفها شرطًا مسبقًا لعملها «الغربي». والواقع أنَّ العديد من منظري النقد (critique) رفضوا عدَّ الحكم مُعرّفًا بالنقد، وهو اتجاه عاكسته فلسفة حنة آرندت السياسية المتأخرة، التي تسعى إلى اللجوء إلى مَلَكَة الحكم الجمالي (aesthetic) عند كانط باعتبارها نموذجًا للسياسة[2].

يلاحظ أسد في وقت لاحق فيما يتعلق بالتجديف: «يريد الناقد الدنيوي أن يرى ويسمع كل شيء: فلا شيء محرم (taboo)، وكل شيء خاضع للتعاطي النقدي»[3]. هل النقد (criticism) هنا هو (critique) نفسه؟ إذا كان الأمر كذلك، فهو يتمتع بسمعة سيئة بوضوح باعتباره عملية عشوائية، وسلبية، ومدمرة، وحُكمية. لكن هل هذا حتمي فعلًا أو بالأحرى، مبرر؟ يستشهد أسد بإدوارد سعيد في فكرة «الناقد العلماني»، ولكن هل هذه النظرة لـ (criticism) تمتد حقًا على نحو كافٍ لمهمة النقد (critique)، وهو المصطلح الذي تحاشاه سعيد نفسه؟ لن أستفيض في

(1) مقتبسة من مقالة أسد، «حرية التعبير»، نسخة غير منشورة.

(2) بحسب رؤية آرندت، فإنَّ الحكم السيموطيقي لا يُصنّف الخواص القائمة إلى التصنيفات المتشكلة بالفعل، لكنه يسعى لفتح أنظمة تصنيفية جديدة. انظر:
Hannah Arendt, **Lectures on Kant's Political Philosophy**, ed. Ronald Beiner (Chicago, 2002).

(3) Talal Asad, «**Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism**» in this volume.



النقطة ذاتها هنا، ولكن تأمّل فقط عددًا آخر من الصيغ التي يبدو أنها تموضِع النقد باعتباره موظفًا توظيفًا عاطفيًا، وأيضًا بوصفه ربما قويًا جدًا في إبراز الافتراضات العلمانية للنقد الحديث.

وفي مقابل فكرة أنَّ الناقد الدنيوي يريد أن يرى ويسمع كل شيء، وأن يُخضع كل شيء للتعاطي النقدي، تشير غياتري شاكرافورتي سبيفاك (Gayatri Chakravorty Spivak) إلى أنَّ في وسعنا أنْ نَخَضَع إلى «النقد» (critique) فقط؛ فهو كل ما نحتاج في سبيل العيش. ولاحظ إصرارها على هذا عندما تعرِضُ لنقد الجوهرانية (essentialism): «التفكيكية، مهما كانت، ليست أكثر قيمة من كشف الخطأ، وبالتأكيد ليس خطأ الآخرين، جوهرانية الآخرين. والنقد الأخطر في التفكيكية هو نقد الأشياء المفيدة للغاية، الأمور التي لا نستطيع العيش دونها، لا نجازف»[1] إذن (critique) هنا مرتبط بالبقاء، وبالعيش. وعلى الرغم من أنَّه في صياغته الأولى كان متعلقًا بالفنون الأدبية، فإنَّ والتر بنيامين (Walter Benjamin) يميّز بين التعليق (موضوع الناقد) وبين النقد، من خلال الزعم بأنَّ «النقد يسعى لمحتوى حقيقة العمل الفني. في حين يسعى التعليق للمحتوى المادي»[2]. ويوضّح أيضًا أنَّ «محتوى الحقيقة مرتبط بمحتواها المادي» وأنَّ تلك «الأعمال التي تثبت ديمومتها هي بالضبط تلك التي حقيقتها غارقة بعمق في محتواها المادي، [و] من ثم، في سياق الخلود هذا، ترتفع الحقائق المادية أمام أعين الناظر بحيث تصبح أكثر وضوحًا بقدر اندثارها في العالم». فكرة بنيامين للنقد ـ الواضح عدم اعتمادها على

(1) An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak «Boundary 2 20, no. 2» (1993): 24 _ 50.

(2) Walter Benjamin, «Goethe's Elective Affinities» in **Walter Benjamin: Selected Writings**, vol. 1, 1913 _ 1926 (Cambridge, MA, 1996), p. 297.



المصادر العلمانية - مُعبرٌ عنها من خلال استعارات الدفن والإحياء التي بقدر كونها في غير عصرها بقدر كونها صحيحة: «إذا نظر الفرد إلى العمل النامي بوصفه محرقة جنائزية مشتعلة، فإنَّ المعلِّق يقف أمامها مثل الكيميائي، والناقد (Kritiker) مثل الخيميائي». وهذا المعنى الأخير «للناقد» ينحاز انحيازًا وثيقًا مع النقد. تكاد أن تكون هذه العملية ممارسة متواصلة وعشوائية للتقويض؛ فهي محاولة لاستخلاص الوقتية والحقيقة من البعد المادي للعمل: «كل نقد معاصر يفهم في العمل الحقيقة المتغيرة» تلك المتحجرة أو، في الواقع، المتبلورة بواسطة قوة «التقدم». فبالنسبة لبنيامين، فإنَّ مبادئ التجانس، وقابلية الاستبدال، والاستمرارية التي تأتي لإنشاء الزمنية والموضوع في ظل ظروف الرأسمالية، لا بد أن توقفها إيقافًا فعالًا، الطريقةُ التي ينبثق بها ما قبل الحديث إلى الحديث. ألن تكون هذه الفكرة للنقد مفيدة لأولئك الذين يسعون لإظهار كيف أنَّ أوهام العلمنة التقدمية أربكتها مفارقات تاريخية حية، شظايا من العصر ما قبل الحديث تعطل مزاعم الحداثة، وتثبت مركزيتها - ويحتمل أن تكون قاتلة لعملها؟

تستند أفكار بنيامين حول (criticism) و(critique)، التي يبتعد فيها بوضوح عن افتراضات التنوير، على مفهوم الزمنية المرتكز بشدة على مفاهيم الزمن المسيحي (والذي هو «زمن آخر» يتوارى الحاضر من خلاله، أكثر من كونه وقتًا مستقبليًا متصورًا باعتباره متسلسلًا زمنيًا)[1]. ولكن بالتأكيد، يمكن للمرء أن يجيب بأنَّ بعض المواقف المتعلقة بالنقد

(1) انظر: Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History» thesis 17, in **Illuminations**, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn (New York, 1968), p. 263.



المستمدة من كانط، على سبيل المثال، تتشارك بوسائل أكثر تواطؤًا مع مشروع العلمنة. ويهمل أسد في تأريخه للتأثير الكانطي على المفاهيم المعاصرة للنقد، إرث هيرمان كوهين (Hermann Cohen) ومدرسة ماربورغ (Marburg School)، على الرغم من أن تلك القراءة لكانط وضعت الأساس للمشاريع النقدية لكلٍ من بنيامين ودريدا[1]. ومع ذلك، دعونا نتباحث بإيجاز الحالة الأكثر صعوبة، حالة فوكو، الذي على ما يبدو - وفقًا لأسد - هو من مَوضَع النقد ضمن تقليد التنوير، وهو أيضًا من تحرك نحو مفهوم بطولي عارضه أسد.

يطرح أسد ادّعاءين جوهريين حول مقال فوكو «ما التنوير؟»، وهو النص الذي يُقدّم، بجانب «ما النقد؟»، سبيلًا لفهم فوكو في ضوء الإرث الكانطي[2]. الادّعاء الأول هو أنَّ «فوكو يسعى لمساواة النقد بفكرة التنوير عند كانط». أما الثاني فهو أكثر تكهنًا؛ حيث يكتب: «هناك المطلب الملح [في الحياة الحديثة] على إعطاء أسباب لكل شيء تقريبًا. والعلاقة بالمعارف، وبالسلوك، وبالأشخاص الآخرين، التي تنتج عن أخذ هذا

(1) انظر: Hermann Cohen, **Religion of Reason: Out of the Sources of Judaism**,trans Simon Kaplan (Atlanta, 1995).

(2) ربما يكون الأهم في تتبع جينالوجيا كانط عند فوكو هي مقدمته لأنثروبولوجيا كانط **Introduction to Kant's Anthropology**, ed. Roberto Nigro, trans. Roberto Nigro and Kate Briggs (Boston, 2008).
حيث يشير فيها فوكو إلى الانقسام المتكرر بين المزعم النقدي لتسامي العقل ودراسة الإنسان. حيث يصبح الإنسان (anthropos) نفسه منقوضًا من خلال اللجوء إلى فكرة الخاطر، (Gemüt) أو الشعور الداخلي، التي يمكن مقارنتها بمفهوم الإحساس (sensibility).
وانظر أيضًا:
Béatrice Han, **Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical** (Stanford, 2002).



المطلب باعتباره أساسًا لكل فهم، ربما هي ما كان في ذهن فوكو عندما تحدث عن النقد».

في تصوري فإنَّ كلا المزعمين ليسا صحيحين تمامًا. في المقام الأول، فإنَّ فوكو لم «يساوِ» بين النقد والتنوير الكانطي قط. وفي الواقع، حينما يُسأل فوكو «ما التنوير؟»، فهو يعيد طرح عنوان مقالة كانط الصغيرة حرفيًا، وهو طرح محاكٍ يستدعي القراءة. لماذا يكرر فوكو العنوان؟ ما الفرق الذي يحدث بين العنوان الأول والتكرار الثاني؟ وما المغزى من شكل السؤال؟ يتبين أنّ التنوير بالنسبة لفوكو ليس متعلقًا بالمكان أو الزمان، ولكنه، بعبارة كانط، «مخرج»[1]. وهكذا فإنَّ فوكو ينفصل عن تسلسلٍ تاريخي معين، ذلك التسلسل الذي يعدّ التنوير مرحلة متميزة ضمن التاريخ الأوروبي. فهو مخرج، ولكن مخرج من ماذا؟ هل يزعم فوكو أنَّ كانط يوفر مخرجًا، أو أنَّ فوكو يسعى - من خلال إشارته لكانط - لتأسيس طريقٍ للخروج من كانط؟ بلا شك فإنَّ مقالة فوكو الموجزة تُكرّر جزءًا من موقف كانط، ولكن ربما الأكثر أهمية هي تلك اللحظة التي ينفصل فيها فوكو بوضوح عن فكرة كانط في أنَّ «العقل» هو جوهر النقد. وعلى الرغم من أنَّ فوكو يعزو إلى التنوير الإلزام، «تجرّأ لتعرف»، فهو يبتعد بوضوح عن فكرة أنَّ المعرفة هي وظيفة حصرية للعقل. يُبرز فوكو السمة المتناقضة للعقل العام عند كانط، حيث لا يُرخّص للمرء أن يعرض الاستعمال النقدي للعقل إلا فيما يتعلق بالسلطات العامة؛ فالخاص في مأمن مِنْ مثل هذه النقد. إذن هل ينجح اللجوء إلى «العقل» على الإطلاق،

(1) Michel Foucault, «What Is Enlightenment?» in **Ethics: Subjectivity and Truth**, ed. Paul Rabinow, trans. Robert Hurley and others (New York, 1997), pp. 303 _ 20.



إذا كان ينهار باستمرار بناءً على هذا الافتراض (الذي يمكننا أيضًا أن نسميه «بروتستانتي»)؟ بالنسبة لكانط، فإنَّ استخدام العقل هو الذي يحدد الظروف المناسبة التي بموجبها يقبل القانون والحكم، ويتحقق ما يمكن أن يُعرف، وما يجب القيام به، وما يمكن أن يُؤمّل. ولكن بالنسبة لفوكو، كما نعرف من كتابه **الكلمات والأشياء** (The Order of Things) ومن انتقاداته لمدرسة فرانكفورت، فإنه لا يوجد «عقل» مفرد ولكن أنظمة عقلانية، أنظمة تنجح وتتقارب مع بعضها البعض. وعلى الرغم من أنَّها ليست قضية فوكو هنا، فمن الواضح أنَّه ينفصل عن التأويل الكانطي في ثنايا المقال. وفي الواقع، يحدث الانفصال فجأة، إلى حدٍ ما، عندما يتحول فوكو من كانط إلى بودلير (Baudelaire). إذا كان النقد ملحًا ولا يتوقف عن الحدوث، فإنَّ النقد إذن يمكن أن يرتد على مفهوم العقل نفسه. وفي الواقع، فإنَّ فوكو يُميّز عملية النقد في الحداثة باعتبارها «سلوكًا» و«طابعًا (ethos)» ـ وهو المفهوم القريب من فكرة «الإحساس» التي تستند عليها أعمال طلال أسد، وصبا محمود، والأنثروبولوجي تشارلز هيرشكايند[1] (Charles Hirschkind).

لذلك فإنَّ فوكو، أولًا يبتعد عن مفاهيم التنوير المتعلقة بالتقدم وكذلك عن أي فكرة للتاريخ من شأنها أن تُحقّب التنوير بوصفه جزءًا من التسلسل الزمني المتعاقب للتاريخ الأوروبي. وثانيًا، فإنَّ فوكو ينفصل عن المزعم الكانطي أنَّ النقد ينتمي لنظام العقل من خلال تأكيده على أنَّ النقد هو «سلوك». ويعني فوكو «بالسلوك» نمطًا متعلقًا بالواقع أو، بدلًا من ذلك، طابع (ethos) ـ أسلوب الممارسة والسلوك الذي ينتمي إلى

(1) انظر: .Charles Hirschkind, **The Ethical Soundscape** (New York, 2006)



ثقافة أو مجتمع معيّنين، والذي يشير إلى هذا الانتماء، وهو أيضًا عملية مستمرة تُقدّم نفسها على أنّها التزام ومهمة. فعلامة الحداثة بالنسبة لفوكو، لا يمكن العثور عليها في الدور التأسيسي للعقل في المداولات الإنسانية، ولا في قبول الوقتية الوجودية، بل في أن «تُؤخذ الذات باعتبارها موضوعًا للتفصيل المعقد والعسير»(311) وفي «تبني... موقف معين فيما يتعلق بهذه الحركة».

يتبين في نهاية هذه المقالة، التي تطرح، أو بالأحرى تعيد طرح مسألة التنوير، أنَّ علاقة فوكو مع التراث الكانطي معقدة. فهو في النهاية ينفصل عن الامتنان له، على الرغم من أنَّ لهجة هذا المقطع ليست عدوانية أو سلبية بوضوح. صحيح، أنَّه يعتمد على كانط، ويستمد بعض مفرداته من كانط، وينطلق من كانط، ويعيد كانط، مما يوضح أنَّ نص كانط مفيد له. ولكنه، في النهاية، قال إنَّه يرفض لغة الالتزام والرفض. فحجته، كما يخبرنا، «لا تعني أنَّ على المرء أن يكون مع التنوير أو ضده»(313).

إذا عدنا إلى ملاحظة أسد أنَّ النقد يعتمد دائمًا على نظم التقييم المُسلّم بها، يمكننا أن نلاحظ أنَّ النقد بالنسبة لفوكو لا يقوّض الإرث الفكري ولا يثبته إثباتًا لا لبس فيه. وألاحظ أنَّ أسد يشير إلى أنَّ القانونيين المسْلمين الذين يعملون داخل تقليد الشريعة «يتبنون مبدأ الشك المعرفي» (أمر مثير للسخرية، في الواقع، عندما يُقابل مع مؤيدي التعديل الأول بإطلاق). وفي هذا السياق، ألا يمكن أن نقول إن هناك تقاربًا مع الإحساس عند فوكو؟

مهمة النقد في «ما النقد؟»، هي على وجه التحديد مساءلة أطر التقييم الراسخة ـ وهو الموقف الذي سيكون له بوضوح صدى قوي في نقد



العلمانية. وأيضًا، فإنَّ النقد لا يعيدنا إلى الأطر والمعايير الراسخة، ولكنه يُؤسس «وسيلة لمستقبل أو لحقيقة لن تُعرف ولن يصدف أن تُعرف، فهي تشرف على مجال لا يريد أن يضبطه وغير قادر على تنظيمه»[1]. وباعتباره نمطًا للحياة وأيضًا نمطًا لتأسيس الذات، فإنَّ النقد يُفهم بأنه «ممارسة» تدمج المعايير في تشكيل الذات. فالذات لا تملك نفسها، ولكنْ تُجرّدها دائمًا المعايير التي تُشكّلها. أليس هذا المفهوم مفيدًا لنقد الافتراضات العلمانية؟

إذا كان النقد ضمن النظرية النقدية الحديثة يتطلب الموضوع الذي يسعى لمعرفة شروطه القبلية (سبيفاك)، أو يقف في علاقة خيميائية مع الموضوع الذي يتصل به (بنيامين)، أو هو في النهاية «سلوك» و«طابع» (فوكو)، فربما أنَّه ليس في المقام الأول أو في الأساس متعلق بالحكم. وحتى عند كانط، من المهم أن نلاحظ أن النقد ليس حُكمًا بالضبط، ولكنه تحققٌ من الشروط القبلية التي تجعل الحُكم ممكنًا. وهذا التحقق مستقل عن الحكم نفسه، ويجب أن يكون كذلك؛ فالموقف الكانطي هو أنَّ وسائلنا للمعرفة مبنية قبل إمكانية حكمنا، وأنَّ أشكال هذه الظروف تُحدّد الشروط القبلية لأي حكم. فكانط سعى، بطبيعة الحال، لفهم الخصائص العالمية الخالدة للإدراك من خلال جهوده لتوضيح الشروط السابقة للحكم، ولكن يمكن بالتأكيد أن يُستبدل الإجراء الكانطي بالنظام التاريخي، كما سعى فوكو. وعندما يحدث هذا فيمكننا أن نسأل، كيف تُنظِّم **نظمٌ تاريخية معينة** معرفتنا قبل أي إمكانية للحكم، وكيف تعتمد أحكامنا على تلك المنظمات المسبقة للمعرفة؟ إذا كان هذا صحيحًا،

(1) Michel Foucault, «What Is Critique?» in **The Politics of Truth**, ed. Sylvère Lotringer and Lysa Hochroth (New York, 1997), p. 25.



وإذا كان هذا يُشكل تحولًا تاريخيًا معينًا للمشروع الكانطي «للنقد»، فسيكون النقد بحثًا في الطرق التي تُنظّم المعرفة السابقة لأعمال معرفية محددة، بما في ذلك نوعية الأحكام التي نتخذ.

بهذا المعنى، تبعًا لكانط، فإنَّ النقد سابق للحكم، وربما هو أقرب إلى مشروع أسد مما قد يبدو للوهلة الأولى. يمكننا القول إنَّ النقد يحدد الشروط القبلية للمعرفة وللحكم، ولكن حتى هذا يمكن أيضًا أن يكون جازمًا أكثر مما ينبغي. فعندما نسأل ما الذي شكّل نظم التقييم تاريخيًا، وما الذي تسبب في صدمتنا وغضبنا من التفجيرات الانتحارية في مقابل البرود المبرر في مسألة عنف الدولة، يبدو لي أنّنا نحاول تحديد الظروف التاريخية القبلية للاستجابة العاطفية والتقييمية. فقد حاول طلال أسد وصبا محمود على حد سواء، إظهار كيف تعمل العلمانية ضمنيًا على هيكلة استجاباتنا المعنوية وعلى تنظيمها في السياق الأوروبي الأطلسي المهيمن، وبذلك يبدو أنّهم يطالبوننا بأن نشكّك في الطرق المُسَلّمَة التي تُشكّلنا بها تلك النظم وتُحرّك مشاعرنا. فالعمل المقارن، وربما علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) نفسه، يسعى لإزاحتنا من مجموعة المُسلمات الافتراضية، تلك التي تفترض أنَّ عملية معينة من العلمنة تثمر عن حقائق كونية، وبالتالي تضيّق أفقنا إلى تراث ضمن الغرب تضييقًا محددًا للغاية، ومدمرًا أحيانًا.

يبدو لي أنَّ النقد يدل على عملية محاولة تحديد المعرفة، فهو لا يشير إلى عملٍ منجَز أو ناجح، بقدر إشارته إلى عمل مستمر لفهم ووصف الطرق المختلفة لتنظيم المعرفة التي تعمل ضمنيًا، مثل الظروف القَبْلية المختلفة «للأفعال» المعرفية. هذا الجهد غير المكتمل للإشارة إلى الإمكانية وتعيين حدود شروطها، ليس هو نفسه حكمًا؛ فهو محاولة



لفهم، وجمع، وتحديد تلك الأشياء التي نعتمد عليها عندما ندّعي أنّنا نعرف أي شيء على الإطلاق. وهناك طرق مختلفة للقيام بذلك: من خلال تتبع التناقضات الداخلية، ومن خلال مقارنة المفاهيم المتماثلة ومقابلتها في معاجم ثقافية بديلة، ومن خلال تقديم سردٍ تاريخي لكيف أصبحت مجموعة من الافتراضات المحددة ثقافيًا تُصاغ باعتبارها عالمية وما بعد ثقافية. إذا كانت هذه مجموعة من الممارسات النقدية، فإلى أي مدى يختلف «النقد» عن منهج أسد النقدي، في النهاية؟

التجديف وملْكية الذات

يُوضّح أسد في بداية ورقته أنّه لا يقدّم «دفاعًا عن ردود فعل المسلمين على الرسوم، ولا انتقادًا» لأولئك الذين دافعوا عن النشر. فهو يسعى بدلًا من الاعتذار والانتقاد إلى «معاملة [التجديف] باعتباره تبلورًا لبعض المشاكل الأخلاقية والسياسية في أوروبا الليبرالية». حيث يُنظر إلى التجديف في المجتمع الليبرالي العلماني بوصفه قيدًا على حرية التعبير، ولكن لماذا يؤطَّر في هذا السياق حصرًا؟ هل يوجّهُ السؤال المعياري - إذا ما كنا سوف نفرض رقابة من عدمها - منذ البداية الطريقةَ التي يمكننا بها تصورُ هذه الظاهرة؟ وإذا كنّا سنتصور هذه الظاهرة تصورًا مختلفًا، فهل ستطفو على السطح قضايا معيارية مختلفة؟

ويبدو أنَّ السؤال التالي من بين الأسئلة التي يطرحها أسد حول التجديف هو أكثرها محورية: هل هناك فكرة عن الإنسان مضمرة ضمن الحظر والحمَاية المتعلقة بحرية التعبير، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف تعمل هذه الفكرة على التمييز بين ما يُسمى ديني وما يُسمى علماني؟ يرى أسد أننا نُسلّم بأنَّ القانون يعمل على حماية أنواع معينة من التعبير ومنع



أنواعٍ أخرى، ولكنّنا نفشل في إدراك الطريقة التي يعمل بها نظامٌ قانوني معين على تحديد ما سوف يُعدُّ «حرية تعبير»، وعلى إنتاجه. ليست القضية أنَّ الناس يتحدثون بحرية (في دولة ما قبل القانون)، ثم يأتي القانون، بعد حرية التعبير تلك، ليقرر ما التعبير الذي يُفترض أن يُحمى وما التعبير الذي لا يُحمى. فالقانون لا يأتي أولًا وقبل كل شيء باعتباره مُحكّمًا في التعبير الموجود بالفعل. حيث يُشير أسد، على سبيل المثال، إلى أنَّ «حقوق التأليف والنشر ليست مجرد قيدٍ على حرية الاتصال، ولكنها أيضًا وسيلة لتحديد كيف، ومتى، ولمن يمكن اعتبار التواصل الأدبي... حرًا، وإبداعيًا، وغير قابل للتصرف». بل على النقيض، فحرية التعبير تُنتَج على وجه التحديد، من خلال تقييد المجال العام وحمايته، والأهم من ذلك، افتراض أنَّها تنتمي إلى الفرد الذي يمارس حرية التعبير باعتبارها حقًا. فهذا الفرد يملك نفسه ويملك حرية تعبيره، ويمارس التعبير بحرية باعتبارها «ملكية» شخصية[1]. وباعتباره مالكًا لذاته، فإنَّ هذا الفرد يمتلك شخصيته الخاصة، ويمارس هذا الشخصية بحرية. فحرية التعبير هي مثال نمطي (paradigmatic) على هذا الفرد المالك لذاته. وبهذه الطريقة، فإنَّ مزاعم حرية التعبير هي جزءٌ لا يتجزأ من أنطولوجيا معينة للذات، وهذه الأنطولوجيا هي التي تَطعن فيها المزاعمُ اللاهوتية التي تؤكد اعتماد الذات أو النفس على قوة علوية، أو مشاركتها فيها. ويبدو أنَّ المزاعم اللاهوتية في ظاهرها تطعن في الأنطولوجيا العلمانية للفرد.

الأمر المهم أنَّ التهم الموجهة إلى الرسوم لم تكن متعلقة (بالتجديف)

---

(1) انظر:
Jody Greene, **The Trouble with Ownership: Literary Property and Authorial Liability in England, 1660 _ 1730** (Philadelphia, 2005).



ولكن (بالإساءة) ـ والأخيرة تعني الإهانة، الأذى، الجرح. وعلى وجه التحديد، فقد فُهمت الرسوم الكارتونية باعتبارها مساعٍ لفرض الكفر. وبما أنَّ الإسلام، وفقًا لأسد، لا يعاقب على الكفر ولا يفرض الإيمان بأي طريقة، فهو يعارض أي مساعٍ لفرض الإيمان أو الكفر. فالإيمان في حد ذاته ليس عملًا معرفيًا، ولا حتى «ملكية» لشخص ما، ولكنّه جزءٌ من علاقة جارية ومتجسدة مع الله. لذلك فإنَّ أي محاولةٍ لإبعاد شخصٍ ما عن إيمانه أو إيمانها، هي محاولة لنقض علاقة بقوة علوية، وهي العلاقة التي تمد المرء بأسباب الحياة. فليس ضمن هذه الاصطلاح، نزاع بين المعتقدات أو هجوم على فكرة، ولكنّها محاولة لفرض نقضِ علاقةٍ تصبح الحياة واهية دونها. وكما يقول أسد: «ما يهم، في النهاية، هو الانتماء إلى طريقة معينة للحياة لا يملك الشخص فيها نفسه» فالغضب ضد الرسوم يعبّر عن اعتراضٍ على «شيء يعطل علاقة حية».

يمكننا أن نفهم في ضوء هذا التحليل كيف أنَّ التجديف، ضمن الإطار الليبرالي القانوني المتصوَّر، تهمة تسعى إلى الحد من حرية التعبير؛ فالتصور القانوني للقانون الليبرالي، الذي يحمي حرية التعبير من التجديف، يزعم أنَّ التهمة الموجهة للرسوم هي التجديف. وهذا يحوّل القضية مباشرة إلى مناقشة ما إذا كان يُفترض الحد من حرية التعبير من عدمها. ومن ناحية أخرى، فإنَّ أحكام النقاش تتغير حين يمَوضَع التجديف ـ أو في هذه الحالة، الإساءة، الإهانة، الجرح ـ ضمن طريقة حياة لا تعتمد على ملكية الذات، ولكن على تجريد مستمر وحيوي. فهي لا تقدّم إجابة فورية حول الكيفية التي ينبغي أن تُقرر بها مسألة الحظر أو الرقابة من الناحية القانونية، ولكنها تنقلنا إلى طريقة فهم غير مقيّدة بذلك النموذج القانوني. وبعبارة أخرى، فأن يُفهم التجديف باعتباره إضرارًا



بعلاقة مستدامة، يعني أن نفهم بأننا نتعامل مع مفهومٍ مختلفٍ للذاتية والانتماء عن ذلك الذي تنطوي عليه ملكية الذات. (أميل إلى القول بأنَّ هذا النمط من الذاتية بمثابة نقدٍ لملكية الذات ضمن الهيمنة العلمانية). فالغضب الشعبي العارم ضد الرسوم الكاريكاتورية هو أيضًا وسيلة لرفض، ولتضييق الأنطولوجيا التي تحركها الملكية، والتي تأتي لدعم ادّعاء حرية التعبير. وفي هذه الحالة، فإنَّ تغيير الإطار الذي نسعى إلى فهم التجديف من خلاله، يُمكّننا من إدراك أنَّ ما على المحك ليس قضية ما إذا كان التعبير يُفترض أن يكون حرًا أو مقيدًا، بل أسلوبٌ لتصور نمطٍ للحياة خارج الهوية الذاتية وملكية الذات. فالرسوم الكاريكاتورية مؤذية لعدم قدرتها على فهم هذا الأسلوب للحياة، وأيضًا لأنها استخدمت أيقونية محمد المقدسة لتوجه المشاهد نحو رفض هذا الأسلوب للحياة. فالادعاء بأنَّ شخص ما، أو أي شخص، يمكن أن «يمتلك» الصورة هو استعانة بإطار الملكية الذي تنتقده ضمنيًا العلاقة الحية نحو الرمز. لذا فإن السؤال الحاسم الذي يبرز، هو ما إذا كانت أساليب الحياة التي تقوم على التجرد للقوة العلوية (والنقد الضمني لملكية الذات) واضحة وجديرة بالاحترام. فهي أكثر من كونها مجرد مسألة قانونية، بل هي مسألة أشمل لشروط التعايش بالنسبة للشعوب التي تنقسم مفاهيمها الجوهرية للحياة الذاتية بين تلك التي تقبل الأسس العلمانية الراسخة، وتلك التي على خلافٍ مع الافتراضات العلمانية للتوافق الذاتي وللملكية.

يبدو أننا مطالبون بفهم هذه المعركة باعتبارها معركة بين إطارٍ علماني مفترض مرتبط بأنطولوجيا للذات باعتبارها مالكةً لنفسها، من جهة، ومن الناحية الأخرى إطار غير علماني يُقدّم أنطولوجيا للذات باعتبارها متجردةً لقوة علوية. ومع هذا فإنَّ هذا التفسير يطلب منا أن نفترض أنَّ



هناك أنطولوجيا علمانية محددة ومعممة للذات، وأنَّ العلمانية قد نجحت بشكل فعال في إثبات هذه الأنطولوجيا ضمن حدود القانون والسياسة. لدي تساؤلات حول ما إذا كانت العلمانية والعلمنة موحَّدة بهذه الطريقة، ولكنني سوف أؤجلها رغبة في متابعة هذه الحجة. لأنه إذا قبلنا أنَّ العلمنة هي الطريقة التي «تستمر بها» التقاليد الدينية ضمن المجالات ما بعد الدينية، فنحن إذن لا نتحدث عن إطارين مختلفين، العلمانية مقابل الدين، ولكن عن شكلين للفهم الديني، متشابكين مع بعضهما البعض في مختلف أنماط الإقرار والنفي. وفي الواقع، ينهار الإطار الثنائي أكثر عندما نعتبر أنماط النقد العلماني التي تحدث في سياقات دينية (خطاب البابا الحالي، على سبيل المثال)، وكذلك أنماط التفكير الديني التي تتكرر ضمن العلمانية (على سبيل المثال، الالتزامات البروتستانتية بالتمييز بين الحياة العامة والخاصة التي أصبحت أساسية في الليبرالية الحديثة).

صبا محمود: سياسة الأيقونة

تقودنا صبا محمود بطريقة ما، نحو خصوصية العلاقة مع الأيقونة في قضية الرسوم الدنماركية، منتقدة افتراض حياد الدولة فيما يتعلق بالدين. فقد جادل البعض بأنه يجب ألا يكون هناك مكان للحساسيات الدينية، مؤكدًا مبدأ حياد الدولة، الذي يُفهم على أنَّه مبدأ علماني. وتُفهم العلمانية بناء عليه باعتبارها ممارسة «متوقفة» في المسائل ذات الحساسية الدينية. ووفقًا لمحمود، فإنَّ العلمانية واقعيًا لم تكن محايدة قط فيما يتعلق بأمور الدين، بل قد شاركت بفعالية في تنظيم الدين وتحديد نطاقه. ولا بد من إعادة صياغة القانون «المحايد»، حسب رأيها، بوصفه قانونًا إنتاجيًا وتنظيميًا، بحيث أنَّ مفاهيمنا للدين تعتمد الآن على القوة التعاقدية

للحياد. وإحدى الطرق التي يمكن أن يحدث هذا من خلالها هي طرح الدين باعتباره مجموعة من المعتقدات؛ وبالتالي المصادقة على اعتبار معرفي للدين. والطريقة الأخرى هي من خلال خصخصة الدين، وهي الاستراتيجية التي تفصل بين الدين والدولة من خلال تحديد السياسة العامة للدولة وإحالة الدين للحياة الخاصة. وهي تسأل: كيف نُوفّق بين حرية الدين وحرية التعبير؟ فحرية الدين تُفهم باعتبارها حرية للتجمع في مناطق خاصة لممارسة شعائر دينية، و«حرية» هنا تُفهم باعتبارها حماية من الإكراه والمنع. وفي الواقع، فإنَّ هذه الطريقة لفهم حرية الدين تعتمد على تباين العام/ الخاص وتؤكد تمايزهما، الأمر الذي لا يُمكّن من معالجة بعض الأشكال العامة التي يتمظهر بها الدين، وبعض الصراعات المعاصرة التي تدعو إلى التفاهم والتحكيم.

لذلك، يمكن للمرء أن يسأل سؤالًا معقولًا: أين تقف صبا محمود من مسألة التعويض القانوني عن الضرر اللاحق؟ يبدو لي أنَّ هناك حجتين منفصلتين في هذه القضية، ولابد أن يُنظر فيهما سويًا حتى يُفهم تعقيد رأيها.

فمن جهة، تستعرض صبا محمود ما إذا كان هناك سوابق قانونية مناسبة يمكن أن تخدم غرض التعويض عن الأضرار الناجمة عن التجديف ضد محمد. وأي مسعى للتحرك في هذا الاتجاه يجب أن يُقرر على أساسٍ قانوني مناسب لتأسيس مثل هذا الادعاء. وفي مقال صبا محمود ثلاث حجج رئيسية حول هذه الاستراتيجيات. فإذا كان الأساس لهذه المطالبة أنَّ مثل هذه الرسوم تهدد النظام العام، وأنَّها يجب أن تمنع قانونيًا نظرًا لتهديد الأمن العام الناجم عنها، فإنَّ هذه المطالبة ستعزز السابقة القانونية (أنَّ النظام العام يجب أن يُحمى من التصوير المثير للفتنة) التي استخدمت

لتحصين حقوق الأغلبية على حساب الأقليات. وبهذه الطريقة، فإنَّ ذلك التحرك القانوني من شأنه أن يُعزّز الأداة القانونية التي يمكن بسهولة شديدة أن تُستخدم ضد الأقليات الدينية في الدول الأوروبية: «حيث أصبح يُنظر إلى المسلمين على أنّهم يشكلون تهديدًا لأمن الدولة»، وهو ما يعني أنَّ التصوير الصريح لدينهم، قد يندرج ضمن فئة التصوير المثير للفتنة الذي يهدد النظام العام (وفي الواقع، فإن مجرد وجود المسلمين في المجتمع الهولندي والبلجيكي، على سبيل المثال، يُعدّ «تهديدًا» وفقًا لعددٍ من الجماعات اليمينية التي تغدو مواقفها التيارَ الرئيسي، وليس أقل من ذلك). وبالتالي فإنَّ صبا محمود توعز بتجنب هذه الاستراتيجية.

الاستراتيجية الثانية هي أن يُبيِّن أنَّ الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية تندرج ضمن خطاب الكراهية؛ وبالتالي فهي تخضع لقوانين خطاب الكراهية الأوروبية. وهي ترى كذلك أنَّ قوانين خطاب الكراهية التي وضعت لحماية الأقليات العرقية من التمييز، تميل إلى الاعتماد على التفريق بين الأقليات الدينية والعرقية. وهذا الافتراض، على أي حال، يخفق في إدراك أنَّ الأقليات الدينية يمكن أن تتعرض للعَرْقَنة (racialization)، بحيث تصبح أقليات عرقية. وهذا الإخفاق في فهم كيفية عمل العرقنة، يقوّض الجهود الرامية إلى التمييز بعبارات واضحة وسرمدية بين الدين والعرق. ولكن حتى لو كانت المحكمة ستقبل حجة أنه، تاريخيًا، أصبح المسلمون معرقنين (racialized)، فهل من شأن هذا أن يكون سبيلًا ملائمًا للمضي؟ صبا محمود لا تميل لهذا النهج، ولكنها تسعى لأن تبرز أنَّ الطريقة التي يُفرَّق فيها بين الدين والعرق، تحدد المجال القضائي باعتباره أداة لبعض الافتراضات العلمانية، وهو حتمًا موقع لإعادة إنتاج تلك العلمانية. فعلى سبيل المثال، يُفهم الدين



باعتباره مجموعة من «المعتقدات»، وأيضًا مسألة اختيار خاص وعلاقة خاصة. ولكن ماذا لو كان الدين موضعَ النقاش يعتمد على أنماط وجودية متجسدة، ترتبط بنصوص وصور معينة أكثر من اعتمادها على الاعتقاد المعرفي؟ فهذا يثير مسألة ما إذا كان يفترض أن يكون هناك حل قانوني للمشكلة على الإطلاق، آخذين في الاعتبار تاريخ القانون الغربي ووظيفته.

ترى صبا محمود قبل هذا أنَّ الافتراضات العلمانية تؤثر في الطريقة التي نفكر بها عن الصور والموضوعات. وهي تشير في هذه المناقشة الموسعة والثرية إلى أنَّ علاقة الفرد المتدين في الإسلام لتمثيل محمد، تُشكّل علاقة لا يمكن فصلها عن شعور المرء بنفسه. «فالنفس» هنا ليست مستقلة ومنفصلة، ولكنها متعلقة بصورة حية. فالنفس يُفترض أن تُفهم بوصفها مجموعة من الممارسات المجسدة والوجدانية التي ترتبط ارتباطًا جوهريًا بصور وأيقونات وتخييلات معينة. وبعبارة صبا محمود «قوة الأيقونة تكمن في قدرتها على السماح للفرد (أو للمجتمع) بأن يجد نفسه ضمن بنية تؤثر في كيفية تصرف المرء في هذا العالم... شكل من أشكال العلائقية التي تربط الذات بالموضوع أو الخيال»[1] يمكن للمرء أن يستنتج الآن أنَّ صبا محمود تُشير إلى أنَّ التجديف ضد صورة محمد هو بالتالي إضرار بالشخصية الإسلامية، وأنَّ القانون الذي يسعى إلى التمييز بين السلوك الجارح والتعبير المثير للفتنة، يسيء فهم أنطولوجيا الشخصية، وأيضًا طبيعة الضرر. فثنائية فكرة حياد الدولة فيما يتعلق بالدين (أ) تفترض كون الدينِ محميًا باعتباره مسألة خاصة (ب) أنَّ

(1) صبا محمود، **الفكر الديني والعاطفة العلمانية: انقسام غير قابل للقياس**، في هذا الكتاب.



المعتقدات الدينية يُفترض ألا تقود القانون العام أو السياسة. ولكن إذا أصبح الدين مرتبطًا ارتباطًا معقدًا بالشخصية، وكان السلوك الجارح ضد الأشخاص محظورًا قانونيًا، ألا يمكن لهذا المفهوم الجديد لأنطولوجيا الشخصية أن يُغيّر في المنطق القانوني وفي الحكم؟

ومن المثير للاهتمام، أنَّ صبا محمود لا تأخذ هذا المسار، وإنما تنصح بتجنب مجال التعويض القضائي بوصفه مكانًا مناسبًا وفعالًا للتصدي للتحدي المتمثل في الرسوم الدنماركية؛ فهي بدلًا من ذلك تستخدم لغة «الضرر المعنوي» لتمييز القضية عن تلك الوسائل التي يتصورها بها أولئك الذين يميلون للغة القانونية. وهي في الواقع واضحة جدًا في تحليلها فيما يتعلق بالآثار المترتبة على هذه السياسة: «إنَّ مستقبل الأقلية المسلمة في أوروبا لا يعتمد كثيرًا على مدى توسيع علمانية وليبرالية بروتوكولات حرية التعبير لتستوعب مخاوفهم، بقدر اعتمادها على تحول أكبر لأحاسيس السكان اليهود - والمسيحيين الثقافية والأخلاقية التي تؤسس القانون». فضلًا عن ذلك، فإنَّ هذا الاتجاه إلى المجال الثقافي والأخلاقي مقيدٌ بحجة أنَّ القانون علمانيٌ بأغلبه، وأنَّ أي محاولة لطلب التعويض عن الضرر من خلال القانون ستعزز الأداة ذاتها التي من خلالها تؤكد العلمانية هيمنتها وتحدد النطاق الملائم للدين.

أما الحجة النهائية في ورقتها فهي تعتمد على تمييزات متعددة، مُصدَرة على عجل، مما يجعلها غير مستقرة أو واضحة كما تبدو. إذا كانت المهمة هي تغيير الأحاسيس، فنحن بحاجة إلى معرفة كيفية القيام بذلك. وبطبيعة الحال، فإنَّ صبا محمود محقة حينما تُشير إلى أنَّ حدود القانون الحالي يُفترض ألا تُقيّد فهمنا للأبعاد الثقافية والأخلاقية لهذه المسألة. ومن الجهة الأخرى، هل من الصواب أن يُفهم القانون بوصفه



مختلفًا جذريًا عن قضايا الحساسية؟ ألا يعمل القانون في النهاية (قانون الحقوق المدنية، على سبيل المثال) في بعض السياقات التاريخية المحددة على تغيير الحساسيات، وعلى تعزيز معايير جديدة من أجل تحقيق المساواة والعدالة، بما في ذلك مشاعر جديدة، أو أنَّه يُطلب منا أن نفهم «الحساسيات» باعتبارها خارج القانون تعريفيًا؟ أليس هناك حساسيات قانونية هنا؟

هذه الدعوة الأخيرة للتغيير لا تخبرنا كيف سيحدث التغيير أو كيف يُفترض أن يحدث، وهو ما يقودني إلى التساؤل عما إذا كان يُطلب منا أن نأخذ التحليل السابق باعتباره حرفيًا: التدخل الثقافي والأخلاقي المطلوب. إذا كانت هذه هي الحال، فستبرز العديد من الأسئلة: هل نفهم «المجال الثقافي والأخلاقي» بوصفهما مختلفين جذريًا عن القانون؟ وعلى أي أساس تُشكِّل الأخلاق والثقافة بديلًا ومجالًا منفصلًا أو مجموعة من المجالات؟ تدعو صبا محمود إلى «حوارٍ مقارن»، وكذلك إلى نوع من «التفكير» يحدث «بطرق غير معتادة»، ولكن ما الأماكن المؤسسية لهذه الأنشطة؟ وبما أنَّ هذه الممارسات تُعدّ مختلفة عن «العمل السياسي»، هل هي لهذا السبب لا تُعدّ استراتيجيات سياسية؟

تحدد صبا محمود بأنَّ علينا أن نفصل الحكم عن الوصف في سياق مناقشة التعصب الديني، وهذا على ما يبدو لكون أحكامنا تميل لأن تطغى على أوصافنا. ولكن كيف لنا أن نعود بعد ذلك إلى مسألة الحكم بعد أن قمنا بهذا الفصل الأولي؟ وما الشكل الذي ستأخذه بعض الأحكام الأكثر استبصارًا؟ فالدخول في العمل السياسي يتطلّب بالتأكيد نوعًا من الحكم على الحالة، وما ينبغي أن تكون عليه. علينا أن ننظر إذا ما كان يتم تحالف بين السياسة و«القانون» أو الحل القانوني في هذا النقاش، وكيف ستبدو



السياسة إذا لم تشكِّل نفسها بناءً على القرار والعمل القضائي. عندما تقرر صبا محمود الابتعاد عن القانون والسياسة، ألا تُغفل لا شعوريًا احتمال وجود سياسة، بما في ذلك حكم سياسي، قد لا يكون مقيدًا بالأعراف والممارسات القانونية؟ هل «الأخلاق» تميّز نفسها عن السياسة باعتبارها جزءًا من الجهود الرامية إلى إيجاد بديل للحلول القانونية في هذا الشأن؟ وهل حجتها الآن تصادق على حياد مجال الثقافة والأخلاق التي انتزعت من القانون؟ وهل هذا في النهاية اعتذار للأنثروبولجيا نفسها؟ يستدعي السطر الأخير «الأكاديميا» باعتبارها واحدة من بين الأماكن القليلة التي يمكن فيها معالجة مثل هذه التوترات. هل نُترك إذن مع المعالجة الأكاديمية، والعمل المقارن، والحوار باعتبارهم البديل الثقافي، إن لم يكن الثقافوي (culturalist)، للقانون والسياسة؟ هذا استنتاج غريب نظرًا لمدى استغراق المقال في سياسة القانون، ولكن ربما يفترض أن نقتنع بأنَّ هذا مجالٌ يجب علينا جميعًا الانسحاب منه في نهاية المطاف. بدت لي هذه المجموعة الأخيرة من الآراء غريبة، نظرًا لكون صبا محمود قد قدمت عددًا غير قليل من الأحكام السياسية القوية والمقنعة في ثنايا المقال: العلمانية المتغلغلة في القانون الأوروبي، سوء فهم العرقنة، الجهل الواسع بالإسلام وكراهيته، ضرورة كشف الإنتاج العلماني للممارسة الدينية وتشويهها؛ هذه مواقف سياسية قوية. بل وحتى إبراز تناقضات القانون العلماني إبرازًا واضحًا، هو خطوة نقدية قوية تسعى إلى محاربة الهيمنة المستمرة والمترتبة في إطار القانون. هل صبا محمود تعمل فعلًا بجانب السياسة والحكم؟ هل يمكن أن تعطينا وصفًا لموضع السياسة والحكم في تحليلها، وفي الواقع، في حجتها لماذا ينبغي أن نعمل إلى جانب كل من السياسة والحكم؟

تثير صبا محمود التساؤل في خاتمتها حول ما إذا كان «النقد» يمكن



أن يأخذ في الاعتبار «نظم ذاتيته، وتعلقاته الوجدانية، وكذلك علائقية الذات والموضوع» يتضح هنا أنَّ النموذج للتفكير في علاقة المسلم بصورة محمد تحمل بعض أوجه الشبه مع ممارسة النقد نفسها. حيث يظهر كلاهما باعتبارهما ممارسات متجسدة وعاطفية، أنماط ذاتية مرتبطة بموضوعها، وبالتالي، فهي علائقية. هل هذا تعميم للذاتية، أو هو يتعلق بأنواع معينة من ممارسات النفس؟ لمْ تواصل صبا محمود مناقشة هذه المسألة، ولكنها تثير سؤالًا حول وضعية النقد. فهي في النهاية، تقدّم مفهومًا للنقد يعتمد على وقف هذا النوع من الانغلاق الذي يسِم العمل السياسي. وعليه فيبدو أنّ النقد ليس حكمًا ولا عملًا، ولكنّه طريقة معينة مُوظَّفة ومتأثرة عاطفيًا للتفكير والحياة، وهي مرتبطة بموضوعات أو، في الواقع، بخيال، وهذه الطريقة في التفكير - وما تفكر به - ليست معتادة ولا مألوفة. وبقدر ما رسّخت العلمانية مجال المعتاد والمألوف، يمكن أن يكون هناك نقدٌ للعلمانية يضع المُسَلَّمات موضع تساؤل. أعدُّ هذا من ضمن ما يمكن أن يكون جزءًا مما قد تقبله صبا محمود باعتباره «نقدا».

يتساءل المرء أحيانًا عند قراءة كل من صبا محمود وطلال أسد ما إذا كانت المشكلة تكمن في «سمعة» النقد (critique) بوصفها سلبية، ومشبوهة؛ حيث يأخذ النقد الدينَ موضوعًا له، ويُميّز نفسه عن العقيدة، بحيث تُفهم العقيدة باعتبارها السمة الافتراضية للدين لا العلمانية. ولكن دعونا نكن واضحين بأنَّ النقد ليس هو الحكم نفسه، وأنَّ صياغة النقد عند ماركس، كما بيّنت ويندي براون، لا تخلو من تاريخه الخاص وتراثه ضمن الاستعارة والبنية الدينية[1]. وبينما يلاحظ أسد أنَّ «استخدام النقد

(1) Wendy Brown, «The Sacred, the Secular, and the Profane: Charles Taylor and Karl Marx» a forthcoming volume of essays on **Charles Taylor's A Secular Age**, ed. C. Calhoun et al. (Cambridge, MA, 2009).



واستقباله يعتمد على مجموعة متنوعة من المفاهيم والإمكانات المُسلّمة، مهما كانت هذه المفاهيم والإمكانات المعينة مؤقتة»[1] يبدو أنَّ صبا محمود تتمسك بمفهومٍ للنقد الموجه ضد المفاهيم العرفية والمُسلّمة، وأيضًا ضد تلك المفاهيم الناتجة عن العلمانية على وجه الخصوص.

خاتمة في السياسة الهولندية

ما يزال من الصعب أن نعرف متى ننظر للتعبير بوصفه نوعًا من العمل أو السلوك، وفي أي ظروف نفهمه باعتباره تعبيرًا حرًا عن الأفكار. أفلام مثل فتنة لخيرت فيلدرز (Geert Wilders) اتهمتْ الإسلام بكونه دينًا دمويًا، ولذلك احتدم النقاش العام في هولندا في ربيع عام 2008 حول ما إذا كان ينبغي أن يُعرض الفيلم، وما إذا كان له «الحق» في أن يُعرض، وعن عرضه في القناة التلفزيونية الرسمية من عدمه. هل سيتسبب الفيلم في اضطرابات اجتماعية (قلق عواقبي وأمني)؟ هل سيميّز الفيلم عنصريًا ضد الأقليات المسلمة (مسألة المساواة في الحقوق، وبالتالي، نطاق قانون خطاب الكراهية وحدوده). يمكن القول إنَّ مثل هذه الأفلام تُصوّر العنف، ولكنّها أيضًا تقوم بالعنف، والأكثر غرابة، أنَّها تفعل الاثنين باسم الحرية. وحتى نفهم مثل هذا المزعم، فإنَّ علينا أن نعرف ما هو نوع العنف (الذي يقوم به الفيلم) وما نوع العنف الذي ظهر أو سيظهر ردًا على الفيلم: علينا أن نكون مستعدين للتمييز بين أنواع العنف إذا كنا نريد أن نحدد العنف في كل بُعد من أبعاد هذا المشهد الاجتماعي، الذي يشمل إنتاج الفيلم، ومضمونه، واستقباله. فاستخدام كلمة «عنف» نفسها لكل أبعاد المشهد لا يتضمن تماثل العنف نفسه موضع النقاش.

(1) مقتبسة من مقالة أسد، «حرية التعبير»، نسخة غير منشورة.



وبالمثل، فقد أصبح مصطلح «الحرية» متنازَعًا عليه إلى حدٍ كبير في هذه المناقشات. هل الحرية في حرية التعبير هي نفسها حرية أن تُحمى من العنف، أو هما تكافؤين مختلفين للحرية؟ وما الظروف التي تصبح فيها حرية التعبير حرية للكره؟ وكيف تبذر هذه الالتباسات الشقاق داخل اليسار الأوروبي؟

بالنسبة لي، فقد كان مؤلمًا بشكل خاص أن أرى، على سبيل المثال، كيف وجد بعض المثليين أنفسهم في مأزق، لأن حرية التعبير ومعارضة الرقابة كانت بوضوح حجر الزاوية للحركة لعدة عقود. تطلّبت الحركة المُطالِبة بالحرية الجنسية حرية التعبير، وفي العديد من الأماكن خارج هولندا، مَنَعت الرقابة مساعي المثليين من الرجال والنساء، والمخنثين، والمتحولين، وثنائيي الجنس، والشاذين (queer) من النشر أو التجمع، أو توثيق تاريخهم ونشره، أو تنظيم ميولهم والتعبير عنها. ولذلك فمن المفهوم تمامًا أن يكون هناك مجموعة قوية من التقدميين الجنسيين الذين يصرون على أنَّ حرية التعبير أمر أساسي لهذه الحركة، وأنَّ حركة المثلية الجنسية، وثنائية الجنس، والمتحولين، والخنثويين، والشاذين غير ممكنة من دون حرية التعبير ومن دون اللجوء إلى الحرية ذاتها باعتبارها قيمة وقاعدة موجِّهَة. وبطبيعة الحال، فإنَّ افتراض مِثل مبدأ الحرية هذا، لا يجيب عن التساؤلات حول ما إذا كان هذا المبدأ يتوافق مع المبادئ الأخرى، وكيف، كما أنها لا تقول لنا بالضبط ما المقصود بـ «الحرية».

علينا أن نكون واضحين بما نعنيه بالحرية، فمنذ البدء لم تكن الحرية تحمل معنى الحرية المتعلقة بالفرد، بل كانت شيئًا محددًا ومشتركًا اجتماعيًا. فليس هناك شخص حر حينما لا يكون الآخرون كذلك، لأن تحقيق الحرية نتيجة لتنظيم اجتماعي وسياسي معين للحياة. سعت حركة الشاذين (The queer movement) ـ المتصوَّرة باعتبارها عالمية ـ



لمكافحة رهاب المثلية (homophobia)، كره النساء، والعنصرية، وعملتْ على أنَّها جزءٌ من تحالف يناضل ضد التمييز والكراهية بشتى أشكالها. وكان المفترض من ظهور السياسة الكويرية أنْ تؤكد على أهمية مكافحة رهاب المثلية مهما كانت هويتك. ولكنّها كانت أيضًا إشارةً لأهمية التحالف، ومواءمة الأقليات بأشكالها المختلفة: نضالٌ ضد الظروف المتزعزعة، بغض النظر عن «الهوية»، ومعركةٌ ضد العنصرية والإقصاء الاجتماعي.

بالطبع هناك أيضًا التوتر الراسخ الآن بين سياسة الأقلية الجنسية القائمة على الهوية، وبين تلك القائمة على أساس التحالف، وانتمائي «للكوير» يهدف إلى التأكيد على سياسة التحالف العابر للاختلاف. وبعبارة أشمل، يتطلّب تحالف يساري قوي، بحد أدنى، التزامًا بمكافحة كل من العنصرية وكراهية المثليين، ومكافحة السياسة المعادية للمهاجرين ومختلف أشكال كراهية النساء والفقر الناتجة عنها. فلماذا سنكون على استعداد للمشاركة في تحالفٍ لا يأخذ في اعتباره جميع هذه الأشكال من التمييز، ولا يهتم أيضًا بقضايا العدالة الاقتصادية التي تعاني منها الأقليات الجنسية، والنساء، والأقليات العرقية والدينية كذلك؟ لذلك دعونا نستعرض بتأنٍ كيف تتداخل سياسة التعبير مع هذا الوضع، وكيف يمكننا محاولة التفكير بخطاب الكراهية في ضوء الالتزام بتحالف اليسار الذي يرفض التضحية بأقلية من أجل أخرى (هذا لا يعني أنَّه لن يكون هناك تناقضات خطيرة ما تزال ضرورية لصياغة هذا التحالف). ولعله من المهم أن نتذكر أهمية نقد تسلط الدولة وعنفها، لحركة سياسية يسارية قوية، حتى ونحن ندرك أنَّ المؤسسات الاقتصادية العابرة للحدود مسؤولة عن مستويات الفقر التفاضلية. فهل يمكننا أن نفكر بسياسة التعبير دون أن نلاحظ كيف تتحدث الدولة، وما القوة التي تمارسها عندما تتكلم؟



شهدت هولندا بوضوح نصيبها من أعمال التعبير العنيف. فالجرح الذي قتل المخرج الهولندي ثيو فان غوخ (Theo van Gogh) كان حرفيًا رسالة غرزت في جسده[1]. ولم يتحرج السياسيون بمختلف أطيافهم السياسية من شن خطابٍ مسيءٍ للإسلام، وكأنَّ الإسلام وحدة واحدة، وكما لو كان دافع قتلهم منتمٍ انتماءً جوهريًا إلى موضوع كراهيتهم. لماذا هناك دفاعٌ مبرر عن اليمين السياسي في إهانته الأقليات المسلمة، وفي الوقت نفسه تُشكّل إهانة الحكومة الهولندية، أو أي نقدٍ لتسلط الدولة تعديًا غير مقبول على الحضارة أو الحداثة، بل وعلى العقل نفسه؟ عندما يحدث مثل هذا النوع من الانقسام في التفكير، فإنَّ حرية التعبير لا تتوقف على الحماية من قبل الدولة فحسب، ولكنها أيضًا تُمكّن الدولة.

---

(1) ثيو فان غوخ مخرج هولندي تحرري وجريء، قتله محمد بويري في أمستردام في 2 نوفمبر 2004، بعد عدة أشهر من إطلاق فان غوخ لفلم الخضوع. سعى هذا الفيلم، الذي أُنتج بالتعاون مع آيان هيرسي علي، لإظهار معاناة النساء المسلمات من خلال إبراز آيات من القرآن الكريم على الأجساد العارية تقريبًا لأربع نساء مسلمات يسردن قصصهن. وكان الفلم مثيرًا للجدل، لأنه لم يُبدِ أي اهتمام بالعنف ضد المرأة في سياقات أخرى، بما في ذلك الأسر العلمانية. ولكن ردة الفعل على مقتل فان غوخ، التحرري العتيد، كانت غضبًا عالميًا. والسكين التي وُجدت في جسد فان غوخ كانت بمثابة أداة للكتابة، مشيرة إلى أكثر الأبعاد البيانية في رواية مستوطنة العقاب لكافكا. وعلى الرغم من أن فان غوخ قُتل بثماني طلقات نارية، فقد أصبحت السكين أداة رمزية للقتل عندما علّق بويري بسكينٍ بيانًا من خمس صفحات، مشتملًا على آياتٍ قرآنية، في جسد فان غوخ. أعاد مشهد القتل ربط الآيات الدينية بالجسد، مشيرًا إلى أنَّ فلم فان غوخ سنّ القتل الرمزي للقرآن من خلال جعله مسؤولًا عن العنف ضد أجساد النساء، ومع هذ فقد بدا استخدام بويري الشنيع والخاص للآية مؤكدًا تأكيدًا مخيفًا الطابع الدموي لتلك الكلمات وللتقليد القرآني. ولسوء الحظ، فقد عزَّز هذا الحادث أسوأ المخاوف والجهل المتفشي حول الإسلام، وصرف انتباه الرأي العام عن مسألة الأشكال الجديدة للتعصب الهولندي تجاه المهاجرين الجدد، وكيف تُفهم الإساءة ضمن مختلف التقاليد الدينية، إلى مسألة كون شيطنة الإسلام هي مسألة متبصرة ومبررة افتراضيًا. ويستمر حوار مماثل اليوم فيما يتعلق بفلم فتوى، وما إذا كان يُشكّل خطاب كراهية ضد الأقليات الدينية أو أنَّه يُفترض أن يُعدّ حرية تعبير. وقد انقسم التقدميون جنسيًا والنسويات انقسامًا معروفًا حول هذه القضايا.



ويـفضي هذا، بدوره، إلى وضعٍ تُفرض فيه الرقابة على التعبير ضد الدولة فعليًا أو ضمنيًا. وبالتالي، فإنَّ الحرية التي نعتقد أنَّها تنتمي إلى الفرد هي في الواقع تُمنح من قبل الدولة، ولذا فنحن نُسيء فهم أصلها ومعناها. وهذا أيضًا هو السبب في كوننا إذا أردنا تطوير مفهومٍ نقدي لحرية التعبير، فلا بد له أن يكون مفهومًا يشرعن نفسه خارج سلطة الدولة، وأن تكون قدرته على انتقاد سلطة الدولة جزءًا من حرية تعبيره. علينا أن نسأل عما إذا كان «الاعتماد على الدولة» يؤدي إلى «زيادة سلطة الدولة». فإذا فُهم الإسلام بوصفه الدين أو اسم السكان الذين سيقومون بأعمال عنف ضد القيم الحضارية الهولندية، فإنَّ ذلك يعطي الدولة الهولندية رخصة معينة للقيام بعنفٍ ضد ما يبدو مهددًا لقيمها. وهذا يعني منطقيًا أيضًا أنَّ «القيام بالعنف» يصبح قيمة هولندية. ونحن نرى كيف أصبح تكثيف الأنشطة المعادية للمهاجرين، وتطبيق الأساس الأيديولوجي لامتحان الاندماج المدني، والاحتفال العلني بتعبير ما يُسمّى المواطنين الهولنديين الأصليين المفعم بالكره ضد الأقليات الدينية دليلًا على الحرية ذاتها.

والسؤال ليس ما إذا كان الخطاب المفعم بالكره هو جزء من حرية التعبير، ولكنَّ السؤال بدلًا من ذلك هو لماذا أصبحت الحرية في بعض السياقات الأوروبية تُعرّف نفسها باعتبارها حرية للكره؟ ماذا يعني أن يُحوّر مفهوم الحرية ليقر التمييز وليصادق على كراهية الأجانب وعلى العنصرية والقومية؟

كان امتحان الاندماج المدني الهولندي أحد الأمثلة على هذا. حيث طُلب من المهاجرين في عام 2006 أن يُجروا اختبارًا يتضمن عرضًا إلزاميًا لصور رجلين مثليين يقبلان بعضهما كوسيلة لاختبار «تسامحهم»،



وبالتالي القدرة على الانصهار مع الليبرالية الهولندية[1]. هل أريد أن يُدار هذا الاختبار باسمي ولصالحي؟ هل أريد للدولة أن تتولى الدفاع عن حريتي الجنسية في محاولة لتقييد الهجرة لأسباب عنصرية؟ ماذا يحدث عندما يكون اللجوء إلى إجراءات الدولة الوقائية موطِّدًا بدوره لقوة الدولة ومعززًا لها، بما في ذلك قدرتها على صياغة هوية وطنية عنصرية؟ وماذا يحدث عندما تصبح حريات المثليين والمثليّات أداةً لمضايقة الأقليات الدينية أو لضمان حرمان المهاجرين الجدد من الدخول على أسس دينية أو عرقية، أو عنصرية؟ يجب أن يصبح التقدميون جنسيًا في ظل هذه الظروف «ناقدين» للدولة التي تبدو متحمسة جدًا لدعم حرياتنا. ماذا تفعل على وجه التحديد بحرياتنا؟ وهل نحن مستعدون لأن تصبح مطالبنا للحرية أداة لأغراض إعادة الإنتاج العنصرية للهوية الوطنية الهولندية من خلال سياسات الهجرة التقييدية والقسرية؟

دعوني أوضّح الفكرة أكثر، إن استطعت. تثمين الدولة لحرية التعبير وحمايتها شيءٌ معين، ولكنَّه أمرٌ مختلفٌ تمامًا حين تصبح الدولة وكيلًا يقرر من الذي ستُحمى حرية تعبيره ومن لن تُحمى حرية تعبيره. فما الظروف التي تقرر الدولة فيها أنَّ أقليةً تُهددها أنواع معينة من الخطاب العدواني، وفي أي ظروف أخرى تقرر الدولة أنَّ أقلية ما يجب أن تكون متسامحة مع الخطاب العدواني الذي يستهدفها باعتباره علامة على أنّنا نعيش في

---

(1) لدراسة حول امتحان الاندماج المدني الهولندي، انظر:
Eric Fassin, «Going Dutch» **Bidoun: Arts and Culture from the Middle East Spring 2007**, special issue Technology: (pp. 62–63; see also my) 10 more extended discussion in «Sexual Politics, Torture, and Secular Time» in **Frames of War.**

في يوليو 2008 صدر حكمٌ قضائي بأنَّ الاختبار غير قانوني.



دولة ديمقراطية تتمتع بحرية التعبير؟ لعل هذا هو المعنى الجديد للتسامح الهولندي: يجب أن تتحمل الألم والإساءة التي سنعرّضك لها، وهذا هو البرهان أنَّه يمكنك أن «تندمج» وتصبح جزءًا من المواطَنة الهولندية. علينا أن نسأل لماذا تطلق الدولة العنان للخطاب العنصري وفي الوقت نفسه تطالب باحترام الأقليات الجنسية. هل يُتلاعب بالأقلية الأخيرة ضد الأولى؟ وماذا سيحدث لو رفضت الأقليات الجنسية والدينية أن تقف ضد بعضها البعض بهذه الطريقة؟ ماذا سيحدث لو أنَّ كليهما انقلب على الاستراتيجيات القومية والعنصرية للدولة كاستراتيجية مشتركة بينهما؟

إذا فهمنا الحرية، مجاراة للمحافظين المثليين، باعتبارها حرية شخصية، ومن ثم نؤسس سياسة على فكرة تحررية للحرية، فنحن نُضحّي ببعدٍ اجتماعي مهم للفهم اليساري للحرية. فإذا كانت الحرية هي ملكًا للفرد، فيمكننا أن نسأل بالتأكيد: من هم الأفراد الذي يُعترف بهم بوصفهم أفرادا؟ وبعبارة أخرى، ما هي **الأشكال الاجتماعية الفردية** التي تُنشئ إمكانية تمييز بعض الأشخاص باعتبارهم أفرادًا دون البعض الآخر؟ في حالة وجود مثل هذه الحرية الفردية إلى درجة أنْ تحميها الدولة، فإنَّ الدولة تمارس حقها في حماية بعض الحالات دون حالاتٍ أخرى. دعونا نتذكر، إذن، أنَّ فكرة تحررية الفرد تتوافق مع نسخة معينة من سلطة الدولة والملكية الاقتصادية، فبينما في النسخ القديمة من الليبرتارية (libertarianism) يُفترض أنَّ على الدولة أن تبقى بأدنى حد (أو تنعدم) من أجل تحقيق أقصى قدر من الحرية الاقتصادية، فهذا بالتأكيد ليس هو الحال في الوضع الراهن الذي تحمي فيه الدولة الحقوق تفاضليًا اعتمادًا على ما إذا كانت تلك الحماية تناسب تطلعاتها الوطنية، بل وأيضًا حتى فهمها الذاتي الوطني بوصفها «أوروبية» ضد



الجاليات المهاجرة الجديدة من شمال أفريقيا وتركيا و الشرق الأوسط، وجنوب شرق آسيا.

الوضع مختلف في السياق الذي تستفيد فيه الدولة من الحريات بهذه الطريقة (بحيث تمارس صلاحياتها ممارسة متفاوتة في سبيل حماية الحريات الفردية أو تقليصها، وتقرر من الذي سيُعد فردًا تستحق حقوقهُ الحماية، ومن لن يكون كذلك). في مثل هذه الحالة، تفترض «حرية التعبير» أنَّه لن يكون هناك أي انتقادٍ علني مفتوح للدولة أو تصرفاتها غير المتناسقة والعنصرية (ففي نهاية المطاف، الدولة هي الحامي والمُحكّم في هذا المشهد). وهذا يعني، ضمنًا، أنَّ أنماطًا معينة من حرية التعبير ستُحمى، وهي التي بدورها ستحمي الدولة، ويُستثنى أيضًا من الحماية النقد الصريح للخطاب العنصري للدولة. إذا كان تحصين الدولة ضد الجاليات المهاجرة القائمة والجديدة ينطوي على حرمانهم من الحرية، والتشكيك في حقوقهم في التجمع والتعبير، وإذا كانت الدولة تقولِبُ سكانها المسلمين بوصفهم تهديدًا لقيمة الحرية، فهي إذن تحمي أحد مطالب الحرية من خلال تكثيف انعدام الحرية، ومن خلال زيادة الآليات القسرية للدولة. وإذا كانت صناعة الأفلام المستقلة تود أن تظل ممارسة نقدية، منفصلة عن الدولة وراغبة في انتقادها، فمن ثم على المرء أن يحلل عن كثب ذلك الوضع الذي تُصبح فيه الأفلام الوسيلة الثقافية التي تُنفَّذ من خلالها ممارسات الدولة المعادية للمهاجرين وتُبرَّر. ومن ثم تُصبح صناعة السينما وصناعة الثقافة من أجل الدولة، وتفقد مكانتها باعتبارها «مستقلة» أو، في الواقع، باعتبارها «ناقدة». وفي ظل هذه الظروف، تفقد الاستقلال عن سلطة الدولة التي يشير لها مصطلح «الأفلام المستقلة» وتصبح هذه الوسيلة شكلًا من أشكال التقارير، آخذةً بوجهة نظر الدولة،



بل ومصادقةً عليها. وعلى هذا النحو، تصبح أداة بصرية أخرى، مثل الكاميرات في أبو غريب، التي عرضت وحصّنت العمل الوحشي المتجسد في المهمة الحضارية، رابطةً دعايتها ضد الإسلام بالتعذيب وانتهاكات حقوق الإنسان في العراق وغوانتانامو.

وبطبيعة الحال، فإنَّ الحق في الإهانة والحق في إنتاج الفن المستفز تصبح حقوقًا تدافع عنها الدولة، ولكنها عندما تدافع عن الحقوق دفاعًا متمايزًا، ولأغراض سياسية محددة، تصبح تلك الحقوق مشبوهة. وحتى تصبحَ تلك الحقوق شرعية، فلا يمكن تبريرها من خلال اللجوء إلى فائدتها في تسويغ التجريد من بعض الحقوق لممارسة الشعائر الدينية والاعتقادية، وبعبارة أخرى، حقوق معينة للتعبير. قد لا تكون هناك أي وسيلة قانونية لـ «إدارة هذه المخاطر»، ولكن هذا ليس سببًا يحوْل دون أن تصبح هذه الأداتية محورًا للتحليل النقدي وللمعارضة السياسية. ولنفهم متى وأين يصبح مزعم حرية التعبير قويًا، علينا أن نسأل، «إذا كنا سنشير إلى هذه المسألة، ونحافظ على علاقة نقدية وعلنية مع هذا الامتياز المعين لسلطة الدولة، هل سيبقى خطابنا محميًا؟» إذا كان ما يزال محميًا، فإنَّ حرية التعبير هي جزء نشط في المنازعات الديمقراطية والصراعات السياسية. وإذا لم تكن كذلك، فيجب علينا أن نعمل ضد تقييدها، وضد تطبيقها المتمايز، وضد استخدامها أداة لتحقيق غايات غير ديمقراطية.

إذا كانت المقتضيات الأساسية للدولة الأوروبية (وهذا ينطبق على الدولة القومية أو الاتحاد الأوروبي)، تتطلب إما التجانس الثقافي أو نموذج التعددية الثقافية، فالحل إذن في كلتا الحالتين هو الانصهار أو الاندماج في مجموعة من المعايير الثقافية التي تُفهم على أنها قد رَسَخت بالفعل داخليًا، وأنَّها مكتفية ذاتيًا وقائمة بذاتها. ولا تُعد هذه المعايير قابلة



للتغيير وفقًا لتحولات ديموغرافية جديدة، ولا تسعى للتجاوب مع سكان جدد ومطالب جديدة بالانتماء. في الواقع، إذا كانت المعايير الأساسية راسخة حقًا، فسيعرف المرء بالفعل ما هي الثقافة الهولندية، وسيكون المرء منغلقًا على فكرة أنها قد تصبح شيئًا آخر، شيئًا مختلفًا، وواقعيًا، فإنَّ المرء يرفض الاعتراف بأنها قد أصبحت شيئًا مختلفًا، وهذا التغيير هو، في الحقيقة، لا رجعة فيه. فحينما تصبح حرية التعبير تعني «حرية التعبير عن عدم الرغبة في الخضوع للتغيير في ضوء الاتصال بالاختلاف الثقافي»، فحرية التعبير إذن تُصبح وسيلة يغدو من خلالها مفهوم التحجر الفكري ومفهوم انعدام مرونة الثقافة، شرطًا مسبقًا للمواطنة نفسها. والدولة التي نتطلع لها لتحمي حرية التعبير، هي الدولة التي ستغلق أبوابها بوجه من لا تود أن تسمعه، لمن خطابه غير مرحب به ضمن حدودها. وضمن هذا الإطار، تعتمد حرية التعبير الشخصي، بمفهومها الواسع، على قمع الفهم المتقلب والسجالي للاختلاف الثقافي. ويُوضّح هذا القمع كيف يستثمر عنف الدولة التجانس الثقافي حين تطبق سياساتها الإقصائية لتبرير سياسات الدولة القسرية والتمييزية تجاه المهاجرين المسلمين.

عندما تؤخذ أفعال عضو واحد من مجموعة، أو عدد قليل من جماعة، لتكون مُعرَّفة بأفعال المجموعة نفسها ومعتقداتها، فهذا ليس تعميمًا غير مبرر فحسب، بل وهو عنصرية أيضًا، ويجب أن تُعارض. هناك بالتأكيد تضاربٌ مستمر أو عداء بين أولئك الذين يشعرون بأنَّ قيم حريتهم الجنسية أو حرية تعبيرهم مهددة بسبب بعض معتقدات الأقليات الدينية وأساليبها في الحياة، ولكن هذه اختلافات تُحلّ من خلال التعايش والصراع، ومن خلال المشاركة في الخطاب العام، ومن خلال المشاريع الثقافية والتعليمية، مما يسمح لأشكال الانفصال أن تتزامن مع أشكال الانتماء (وليس محاولة إغلاق الفجوة بينهما). هذه الاستراتيجيات بالتأكيد هي

أفضل من مناشدة الدولة التي تستفيد من الدفاع عن «الحرية» لتؤكد نقاءها القومي - مفهومها العنصري للثقافة - باعتبارها شرطًا مسبقًا للعقل والحداثة، والحضارة، ولتوقف كل انتقاد علني لأسلوبها في ضبط حدودها ومراقبة أقلياتها. فالخطاب العنصري يمكن أن يُعيد صياغة نفسه باعتباره الأساس الضروري للأخلاق، معيدًا صياغة كراهيته باعتبارها فضيلة أخلاقية. وأحد الجوانب المهمة لحرية التعبير تنطوي على «التحدث بصراحة»، مما يعني، دائمًا، التحدث بصراحة ضمن مشاهد محددة للخطاب: التحدث مع ومن وإلى بعضنا. هذا السلوك الاجتماعي الضمني في كل مخاطبة يتطلب اعترافًا بالحرية باعتبارها شرطًا للحياة الاجتماعية، وهو شرط يعتمد على المساواة حتى يتحقق. وما على المحك هو إعادة النظر في عمليات الأقللة (minoritization) في ظل الظروف العالمية الجديدة، ومساءلة التحالفات الممكنة بين الأقليات الدينية والعرقية والجنسية (عندما تكون هذه «المواقف» وسائل للتعايش مع الآخرين ومع المُثل الموجهة أكثر من كونها هويات). ربما يمكن أن نجد حينها مجموعات ما تزال فيها معارضة العنصرية والتمييز، والتزعزع، وعنف الدولة هي الأهداف الواضحة للحشد السياسي.



رد على جوديث بتلر

طلال أسد

أواصل الحديث الذي بدأته جوديث بتلر هنا عن النقد. وأنا بهذا أنحّي العديد من المسائل المهمة التي نتفق عليها، محاولًا فيما يلي إقناعها بدلًا من ذلك، من خلال توضيح ما كتبت وتفصيله، بأنّنا قد نتفق أيضًا في مسائل أخرى.

وأبدأ مؤيدًا تأكيد بتلر على أنَّ البحث الفكري في وقائع مثل فضيحة الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية، ينبغي أن يتجاوز الإطار القضائي المعياري الذي خاطب من خلاله المدافعون عن كلا الاتجاهين: «حرية التعبير»، و«الحساسيات الدينية»، بعضهم بعضًا. ولابد أن أشير بأنَّ تصويرها لما أحاول القيام به في مقالتي ليس هو تمامًا ما قد أعبرّ به. فأنا لست مهتمًا «بمعنى الإساءة في هذه القضية» ولكن بافتراضات التماسك التي تُشكّل أساس ما يمكن أن يُسمَّى بالتفسيرات الليبرالية العلمانية للاقتحام الديني. وهدفي حينما أنظر بإيجاز في بعض مفاهيم الفكر الإسلامي التي تتداخل مع الأفكار الليبرالية، هو أن أرى كيف يمكن لتلك المفاهيم أن توضّح تلك الأفكار الليبرالية (ولهذا السبب كانت مناقشتي المطولة «للإغواء»، على سبيل المثال)، وليس من أجل توسيع الفهم الغربي للسبب وراء شعور هذا العدد الكبير من المسلمين بالإساءة. فهذا مشروع جدير بالثناء، ولكنه ليس ما أحاول القيام به. فاهتمامي ليس



بالوسائل خارج نطاق القضاء التي يمكن من خلالها «الاعتراف بالضرر وإصلاحه». فأنا أسعى لاستكشاف الافتراضات النظرية التي تكمن وراء المواقف التي اتخذها العديد من الليبراليين العلمانيين في الخطابات التي اكتنفت وقائع مثل فضيحة الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية وقضية الحجاب الفرنسية. وإجمالًا، يمكن تلخيص اهتمامي جزئيًا في أسئلة مثل: كيف تُشكَّل حرية النقد؟ وكيف تتصل مصداقيته بالسلطة؟ وامتناني هنا لفوكو واضح. ولكن هناك أسئلة أخرى: لماذا تتذرع العلمانية «بالنضج»؟ وماذا يحدث لحياتنا السياسية عندما تدّعي المسيحية أنَّ «العلمانية» نتاجٌ لها، وحينما تملك العلمانية سلطة تعيين الموضوعات ضمن تصنيف «الدين»؟

تلاحظ بتلر في إشارتها إلى شيء كتبته مؤخرًا حول العنف[1] بأنَّه «من خلال إظهار الكيفية التي تدخلُ بها النزعة المعيارية (العلمانية والليبرالية غالبًا) في المطالبات الاشتراطية (بشأن العنف غير المقبول والموت المأساوي) التي تُقيد مجال «فهم» الصراع الثقافي والعسكري المعاصر، فأسد يُسهّل نقد هذا التقييد الضيق والتابع للأطر التقييمية المعمول بها.» أود أن أعرض هذا عرضًا مختلفًا: جهدي في حث القارئ على أن ينظر في مفاهيم العنف المستهجن والموت المؤسف، لا يهدف لتسليط الضوء على النزعات المعيارية التي دخلت ضمن أطرٍ تقييمية، ولكنَّه يسعى لاستقراء ما تستبعده هذه المفاهيم وما تقمعه، وكيف تحجب هذه المفاهيم لا حتميتها، وكيف تنال حيويتها. فدراسة ثنائيات:

(1) Talal Asad, **On Suicide Bombing**) New York, 2007).

ناقشت أيضًا العنف المقبول وغير المقبول في مقالة علمية ستصدر قريبًا:

«Thinking About Terrorism and Just War» Cambridge Review of International Affairs, special issue: **Ethics and the Scholarship on War**.



العنف «المستهجن/ غير المستهجن»، والوفيات «الباعثة على الأسى/ غير الباعثة على الأسى»، تستشكل تصنيفات النقد criticism وcritique كما تستخدمهما بتلر. سُئلتُ كثيرًا عن الغاية الأخلاقية أو السياسية لهذا الجهد في الاستكشاف والاستشكال (العدالة؟ الرحمة؟ الحقيقة؟). ورأيي هو أنّه لا يمكن أن يكون هناك إجابة مجردة على هذا السؤال؛ لأن تلك الآثار المترتبة على أشياء قيلت أو فُعلت في ظروف مختلفة، هي بالضبط ما يحاول المرء فهمه. وأعتقد بأنَّ على المرء أن يكون مستعدًا لحقيقة أنَّ ما يهدف له في ذهنه قد يصبح أقل أهمية حيث ينتهي. وأعني أنه ينبغي للمرء في عملية التفكير أن يكون منفتحًا لانتهائه في أماكن غير متوقعة - سواءً أكان هذا منتجًا للرضا أم الرغبة، أم عدم الراحة أم الرعب.

وبّختني بتلر لخلطي بين النقد critique وcriticism، موضحةً «يأخذ النقد (criticism) عادة موضوعًا، في حين أنَّ (critique) يتعلق بتحديد الشروط القبلية التي يظهر تحتها مجال من الموضوعات». ولكن هل يجب على المرء أن يختار بين معنيين متعارضين تتطلبهما هذه التعاريف - أحدهما البحث الممل عن خطأ[1]، والآخر الانشغال بخطاب عالٍ عن شروط المعرفة؟ «غاية الوصف والسخرية من أنماط الشخصية الرديئة، من الفظ، والنكد، والمهرج، والمتحمس الأرعن»، كما تكتب أنيت باير (Annette Baier)، «هي مثل الغاية من وضع معايير نقدية لتذوق الأدب»[2]. فوضع مثل هذه التمييزات ليس هو كيف تُعاش الحياة اليومية فحسب، وليس معتمدًا فقط على المفاهيم الضمنية التي تجعل الانتقادات ممكنة؛

(1) المناسبة لم أجد ما كتبه رايموند وليامز في كتابه الكلمات المفاتيح **Keywords** (New York, 1976) تحت مادة (النقد) مفيدًا كما وجدته بتلر.

(2) Annette Baier, «Moralism and Cruelty: Reflections on Hume and Kant» in **Moral Prejudices: Essays in Ethics** (Cambridge, MA, 1995).



بل هو أيضًا ـ بطرق عادية وعميقة ـ كيف يُسلَّم بالمعايير أو كيف تطرح، وكيف يُعبَّر عن الخلافات وكيف تُناقش. وبالتالي فإنَّ العثور على خطأ (النقد criticism؟) يمكن أن يُربط بالتقدير البنَّاء أو بالعاطفة أو بالشك. ومن ناحية أخرى، فإدراك الشروط القبلية لموضوع (النقد critique) قد لا يعدو كونه مجرد ممارسة للقسوة ـ أو الإغواء. والنقد critique المشهور باعتباره محرّكًا للحقيقة قد يكون مدفوعًا بلذة الممارسة المطلقة للسلطة على الآخر (والتعذيب حالة متطرفة لهذا)، فالهجوم قد يكون في الواقع الوظيفة الأساسية للنقد. فكيف يمكن مقارنة دوافع النقد هذه مع دوافع إيجاد الخطأ؟ وعليه فإنَّ سؤالي هو: هل يمكن الانشغال بالنقد دون أن يُعدّ النشاط النقدي المشحون أخلاقيًا أحد الشروط القبلية التي يندرج تحتها مجال الموضوعات ويُسلَّم بها ـ وإن كان لا يهتم بالنقد نفسه بوصفه تعبيرًا عن موقف أخلاقي أو ديني؟

يرى اللاهوتي الما بعد الحداثي جون ميلبانك (John Milbank) في **مدينة الله** لأوغسطينس (Augustine) «الإمكانية الأصلية للنقد التي تُمثّل التراث الغربي، والتي كانت النسخ الأخيرة من التنوير لاحقًا ـ بوجوه معينة ـ اختصارًا ومحاكاة ساخرة لها»[1]. يمتد فهم ميلبانك للنقد عند أوغسطينس ليشمل كلًا من تقييم الموضوعات في عالمٍ آثم، وتحديد الشروط القبلية التي يظهر تحتها مجال من هذه الموضوعات. وعلم النفس الديني، بما في ذلك الإيمان بالنعمة الإلهية، يفسّر احتمالات الفضيلة والرذيلة في الشؤون الدنيوية والحدود الموضوعية للسياسة. فمصداقية هذا النقد متجذرة تجذرًا واضحًا في اللاهوت الذي يسعى

(1) John Milbank, **Theology and Social Theory** (Oxford, 1990), p. 389.



إلى تجاوز النزعة الأخلاقية التي يتبناها العديد من الليبراليين العلمانيين والمسيحيين على حد سواء. أجد هذه المقاربة للنقد مثيرة للاهتمام، ولكن من وجهة نظري فإنَّ ما نحن مدعوون إليه، ليس تحديد المنشأ الحقيقي للنقد (سواء في اللاهوت أو في العلوم الاجتماعية)، ولكن تتبع جينالوجيا النقد في عصرنا، وبالتالي التعامل مع ما أصبح نقدًا الآن في عالمنا العلماني.

فتبيين كون جاذبية موضوع ما، أو استقراره أو خطره، يرتكز على ظروف طارئة، هو أيضًا من ناحية ما شروعٌ في تقويض مظهره. وهذا الاحتمال هو على حد سواء فرصة ومصدر قلق بالنسبة للسياسة الليبرالية العلمانية؛ لأنه على الرغم من أنَّ النقد يمكن أن يكون مدمرًا، فذلك التدمير بالنسبة لليبرالية يحمل وعدًا بتحسين الحياة، ويحمل أيضًا خطر الفوضى والاضطراب المستمر. وأتساءل، في هذا السياق، ما هي بالضبط مخاوف بتلر وآمالها؟

فكيف ينبغي أن يُفهم النقد (تجريد الشروط القبلية التي يظهر تحتها مجال من الموضوعات)، عندما تفشل في الحياة العامة في جلب مستمعينَ ينتمون إلى تقاليد مختلفة حول الحقيقة؟ فاستفهامي هنا ليس معرفيًا ولكنه سياسي. فما يقلقني ليس المزعم العلماني بالحقيقة، ولكن ما يمكن للنقد أن يُحدثه للعلاقات مع الأصدقاء والمواطنين الذين يختلف المرء معهم اختلافًا عميقًا. فالنقد ليس أقل عنفًا من القانون ـ وليس أكثر حرية. وباختصار، فأنا في حيرة لماذا ينبغي عزل «النقد» وتمييزه باعتباره سبيلًا لإدراك الحقيقة. وما علاقة كل هذا بالأسلوب الذي يطالَبُ المرء بأن يعيش وفقه ـ وهو يعيش وفقه فعليًا؟

تُشير بتلر بأنّي مخطئ تمامًا في إشارتي إلى أنَّ مفهوم فوكو للنقد



مرتكزٌ على مخاوف كانط المعرفية؟ ورغم أنَّ هذا ليس هو المكان المناسب للدخول في مناقشة تفصيلية حول أفكار فوكو المتطورة، ولم تكن مقالتي حول التجديف المكان المناسب كذلك؛ فمن الجدير بالذكر أنَّ أعمال فوكو المبكرة، وخاصة **حفريات المعرفة** (Archaeology of Knowledge) توظف توظيفًا واضحًا مفهوم كانط للنقد، وأنَّه حتى بعد تحوله إلى نيتشه، لم يتخل عن مشروع كانط المعرفي، بل حُوّل جينالوجيًا. ولذا فإنَّ فوكو يكتب في **المراقبة والمعاقبة** (Discipline and Punish)، «في ظل التلطيف المتزايد للعقوبات، يمكن إذًا الاهتداء إلى انزياح نقطة ارتكازها؛ وعبر هذا الانزياح **يمكن استكشاف حقلٍ كاملٍ من الأغراض الجديدة. ونظام كامل جديد للحقيقة**، وجملة من الأدوار غير المعلنة حتى الآن في ممارسة العدالة الجرمية»[1] وهذا المعنى للنقد هو معنى كانطي للغاية، على الرغم من أنَّ ممارسة المعرفة هنا ليست محدودة بكيفية تنظيم المعلومات، كما أنَّها أيضًا مُنتجة لذلك التنظيم. ويبدو لي أنَّ هناك تحولًا آخر مثيرًا للاهتمام يتضح في محاضرة فوكو «ما النقد؟» حين علَّق على مقالة كانط الشهيرة حول التنوير: «من سمات هذا النص حول التنوير أنَّ كانط يضرب أمثلة على الحفاظ على الجنس البشري من انعدام النضج، وبالتالي كأمثلة على النقاط التي ينبغي على التنوير، بناءً عليها، أن يزيل حالة انعدام النضج هذه، ويحول الرجال بطريقة ما إلى بالغين، وتحديدًا الدين والقانون، والمعرفة. **فما يصفه كانط بالتنوير هو في الواقع ما حاولت في وقت سابق أن أصفه بالنقد**، مثل ذلك السلوك النقدي الذي يظهر وكأنه سلوك محدد في الغرب مما كان تاريخيًا، كما

(1) Michel Foucault, **Discipline and Punish** (New York, 1977), pp. 22 _ 23.
المراقبة والمعاقبة، ميشيل فوكو، ت: علي مقلد، ص61.



أعتقد، عملية كبيرة للتحويل الحكومي للمجتمع»[1]. يصبح النقد إذن بالنسبة لفوكو جزءًا من الظهور التاريخي للحاكمية، وحاسمًا لانتزاع البشرية من حالة عدم النضج الديني، والقانوني، والمعرفي. وبالطبع **فإنَّ فوكو يدرك تمامًا التمييز الكانطي بين الحدود والإمكانيات ضمن** عملية المعرفة [النقد critique]، والحدود التي هي قيود تفرضها سلطة خارجية [يرفضها التنوير]، وهو أيضًا يتناوله في النقاش الذي يعقب المحاضرة[2]. الأمر المثير للاهتمام هنا هو أنَّ النقد بالنسبة لفوكو هو سلوك، أسلوب للحياة، لأن الحياة كشخصٍ بالغ تتطلب التفكير بالنفس، ورفض السلطة الخارجية. وهذا ما يراه كانط أيضًا، كما يشير فوكو. ربما تكون بتلر محقةً في الاستشهاد بموافقة غياتري سبيفاك التي مفادها «يمكننا أن نخضع فقط إلى «النقد» فهو كل ما نحتاج في سبيل العيش» ولكن السلوك الذي يحدده فوكو هو بالضبط ما يحدد هذه الحاجة: «من حيث المبدأ فلا توجد حدود للنقد، حتى لو تعذّر عمليًا مساءلة كل شيء في الوقت نفسه. هذا هو النقد بوصفه تنويرًا ونضجًا، وليس النقد باعتباره بيانًا للحدود الداخلية لعملية المعرفة. فتركيزه ليس ما نحتاجه لنعيش، ولكن كيف ينبغي لنا أن نعيش عندما نصل إلى «مرحلة البلوغ».

(1) Michel Foucault, «What Is Critique?» trans. Kevin Paul Geiman, in James Schmidt, ed., **What Is Enlightenment? Eighteenth - Century Answers and Twentieth-Century Questions** (Berkeley, 1996), pp. 386 _ 87.

(2) Michel Foucault, «Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung] Compte rendu de la séance du 27 mai 1978» **Bulletin de la Société française de Philosophie 84**, no. 2 (1990): pp. 53 ff.
للأسف، فإنَّ ترجمة (Geiman) التي استشهدت بها في مقالتي الأصلية لهذا الكتاب (والتي ردت عليها بتلر)، تُغفل النقاش المثير جدًا للاهتمام الذي تلى المحاضرة.



هل عُدَّ النقد أيضًا ضروريًا «لتقدم البشرية»، وضروريًا لحاجة الإنسانية للمضي دائمًا إلى الأمام حينما بلغت النضج؟ أعتقد ذلك. فالرغبة في الإصلاح الاجتماعي قديمة بقدم التاريخ المدون، ولكنّ هذه الفكرة للنقد، التي هي جزء لا يتجزأ من رغبة الفرد في أن يحكم نفسه، ليست كذلك. ولا أي شكل من أشكال النقد، ولا حتى النقد الموظّف في فكرة عملية التقدم في القرن الثامن عشر بوصفها عملية محدودة للتعليم - المستنير. فالنقد الذي يتحدث عنه فوكو هنا يُعبّر عن الرغبة (والضرورة) للتجديد الذاتي المستمر والصادق - وربما عن تشجيع الآخرين على أن يحذو حذوه - لأن هذه هي الطريقة التي يعبّر فيها المرء عن نضجه لنفسه. وهذا الذي يبدو لي ما يُشكّل سلوكًا بطوليًا، رؤية معينة للذاتية ولمهمتها الرئيسية.

وبالطبع فإنَّ تحول فوكو للجينالوجيا وللحاكمية، حوّل فكرة كانط للنقد من خلال اهتمامه بشبكات السلطة والمعرفة، ولكنه يزعم رغم هذا بأنَّ هناك شيئًا مستمرًا عبر التاريخ الغربي الحديث، وهو شيءٌ أساسي للحاكمية. وذلك الشيء هو النقد الذي يُنظر له باعتباره مهمة متسامية. وتصيب بتلر في ملاحظتها - عندما عرضت تعريفاتها للنقد وcritique criticism - بأنّه «على الرغم من أنَّ هذا الأخير يبدو وكأنه تعريف كانطي، فإنَّ الكانطية قد أُعيد تشكيلها عدة مرات في القرون القليلة الماضية حاملةً عواقب للسياسة العالمية داخل النطاق الأورو - أطلسي، وخارجه». صحيحٌ أنّ مفهوم النقد الذي ورثه فوكو عن كانط قد أعيدت صياغته على مدى القرنين الماضيين، ولكن يجب التأكيد على أنَّ إعادة الصياغة هذه ليس لها جينالوجيا فكرية فقط، فقد مرت من خلال التجارب المتغيرة لأوروبا الثورية وتحولت بها، وبالعالم غير الأوروبي لكونها واجهت

محاولات الغرب لتمدينه، وبالمجتمع الرأسمالي الاستهلاكي اليوم. وما يزال هناك رواية للماديات المتعددة التي أسست مفهومنا الحديث للنقد، وكانت كذلك السبب لأنْ يبدو النقد الآن للبعض سبيلًا لا غنى عنه للحقيقة ولجوهر الحرية.

وكثيرًا ما يقال بأنَّ إيمان القرن التاسع عشر بالتقدم غير المحدود، قُوّض في النصف الأول من القرن العشرين حينما انحلت الإمبراطوريات الأوروبية. ولكن هل منحَ الآن مجال الحكم المتسامي الجديد - والإجراءات الدنيوية الصادرة عن هذا الحكم - المؤمنينَ الأوروبيينَ والأميركيينَ بالنقد ثقة جديدة؟ أشير إلى حقوق الإنسان. فمشروع إضفاء الطابع الإنساني على العالم يدعو الشمال لمنح الحقوق (والمساعدات الطارئة) لأولئك المحتاجين الموجودين في الجنوب، ولتحمل مسؤولية حياتهم. حيث اكتسبت نظرية حقوق الدولة ذات السيادة، الشرعية رسميًا، في ميثاق الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية - على الرغم من ظهور الاستحقاقات الخاصة في معاهدات السلام بعد الحرب العالمية الأولى. وتحوّل الحق المطلق في الحماية من الدول للأفراد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، مع ما يترتب عليه من الالتزام الملقى على القوى العظمى (يشار إليها الآن من قبل الحكومات، والصحفيين، والمنظمات غير الحكومية [NGOs] «بالمجتمع الدولي») لحماية البشر في كل مكان. فالممارسة المستمرة للنقد من قبل الحكومات، والصحفيين، والمنظمات غير الحكومية موجهة لضمان احترام هذه الحقوق والالتزامات. وابُتكر اللوم الدولي، والعديد من تدخلات الشمال القانونية والمالية والعسكرية معًا، لتعزيز الشروط القبلية التي تُمكّن، مثاليًا، أي شخصٍ من إدارة نفسه بنفسه. وهذه التدخلات المادية هي نقد، وهي من بين الممارسات



التي يتم من خلالها تفكيك المظاهر المحلية وتشجيع الحقيقة الكونية، التي يلَقّن الجنوب فيها، بالإكراه في كثير من الأحيان، المعنى الحقيقي للنضج.

آمل أن توافق بتلر على أنَّ أشكال النقد critique وcriticism متشابكة عمليًا بحيث أنَّ مفردتيهما لا يمكن فصلهما بدقة. والدلالات المعينة التي تتضمنها - الاستجواب، والحكم، والتحليل، والاتهام، والدفاع، والمحاججة، والدعم، والهجوم، والإغـواء، وهلم جرا - تستلزم بعضها البعض. فالنقد critique/ criticism ينتمي إلى مشاريع أخلاقية وسياسية ودينية متباينة جدًا في العالم. وبتلر محقة في قولها «بالتزام كل وصف بإطارٍ تقييمي» (على الرغم من أنَّ **إطار** تبدو لي كلمة مُمنهِجة جدًا)، ولكني أود أن أحثها على أن تذهب أبعد من ذلك الإدراك المهم؛ فنحن الآن بحاجة إلى معالجة الأسئلة التالية: ما هي الشروط القبلية التي بموجبها يظهر التزام «النقد critique» الأخلاقي والمعرفي مناقضًا للانغماس الذاتي في «النقد criticism»؟ متى يأتي «النقد» الفكري - باعتباره مضادًا للممارسات المجسدة - كأساس لا غنى عنه للمعرفة؟ كيف تؤثر السلطة في «النقد»، وكيف يحافظ «النقد» على السلطة؟ أسارع إلى القول بأنَّه لا يُقصد من هذه الأسئلة كونها «نقدًا criticism» للنقد critique (لأن «النقد critique له سمعة سيئة») ولكن باعتباره نداءً من أجل «نقد» النقد (critique of critique)، وهو الأمر الذي يجب أن يبدأ من الجينالوجيا.



رد على جوديث بتلر

صبا محمود

أود بادئ ذي بدء أن أشكر جوديث بتلر لتكريسها الوقت للانشغال بمقالتي والتعليق عليها. ويبدو لي بأنَّ المرء يصبح قادرًا على توضيح حججه ودرء بعض سوء الفهم المشترك حول ما قاله أو كتبه، فقط من خلال عملية الحوار، والتعليق، وتشارك الآراء مع المحاورين. ومن هذا المنطلق سأنوّه بنقاط التقارب الرئيسية بيننا ثم سأنتقل لتوضيح ما أعتقد بأنَّه قراءة خاطئة لحجتي التي عَبّرت عنها بتلر في نهاية تعليقها.

أعتقد بأنَّه من المهم أن أشير في البداية بأنَّنا متفقون على أنَّ العلمانيين والمتدينين ليسوا متعارضين، ولكنَّهم متشابكين سواءً من الناحية التاريخية أو من الناحية النظرية، ولذا يستحيل استقراء أحدهما دون إشراك الآخر. وأتفق مع بتلر بأنَّ العلمانية ليست عملية متجانسة ولا أنطولوجيا واحدة للذات. أما وقد قلت ذلك، فمن المهم أن أشير مع هذا إلى وجود بعض التدابير والممارسات المعيارية التي أصبحت تتجانس مع العلمانية الحديثة (مثل الفصل الأيديولوجي بين الكنيسة والدولة أو خصخصة الدين) والتي تمنح العلمانية تماسكًا وشكلًا معينًا. فإحدى سمات السلطة العلمانية الحديثة هي التنظيم المستمر للشكل الديني الملائم من سواه، وتعيينه، وتحديد حدوده (يساهم في هذا المؤسسات الحكومية وغير الحكومية). وهذا لا يعني، بالطبع، أنَّ تطلّع السلطة العلمانية للتماسك



والتنظيم مستقر أو كامل، ولكنَّه يعني بأنَّ عدم استقرارها ينتج عرضيًا، وبأنَّ تحليلها يتطلب اهتمامًا خاصًا بالمفاهيم والمؤسسات والممارسات المؤثرة في ظرف تاريخي معيّن.

سأنتقل إلى ملاحظات بتلر الختامية على مقالتي، ولا سيما عندما اتهمتني بأنَّي «ثقافوية»، أنبذ السياسة والقانون في سبيل الأخلاق، وبالتالي أفترض افتراضًا خاطئًا بأنَّ هذه المجالات منفصلة ومستقلة. وهي تسأل ما إذا كان اتجاهي «للأخلاقي» ليس في الواقع مثالًا على الولع الأنثروبولوجي بالتفاهم الثقافي بين الشعوب الذي يتجنب مسائل السلطة والسياسة. مدهش إلى حدٍ ما أن يصدر هذا من بتلر، التي أعرف بأنها قارئة دقيقة لأعمالي. ولكني أود أن أقرر (وأوضّح) بأنَّي أدرك تمام الإدراك أنَّ القانون، والأخلاق، والسياسة تتشابك تشابكًا عميقًا، وأنه من المستحيل الانشغال بأحدها دون قلقلة الآخَرين. مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ مصطلح الثقافة مصطلح غريب على مفرداتي التحليلية، وأنّي لا أستدعي المجاز المألوف «للثقافة الإسلامية» هنا أو في أي مكانٍ آخر في أعمالي. فالإسلام بالنسبة لي ليس «بنية ثقافية» واحدة ولكنَّه، تبعًا لطلال أسد، تقليدٌ خطابي يناضل ممارسوه حول ما يعنيه العيش كمسلم في هذا العالم، وهو أيضًا صراعٌ يتجلَّى في مجال السلطة الذي تتحكم فيه التطورات التاريخية «لليبرالية العلمانية» بقوة ونفوذٍ بالغ. فالتحليل الذي أعرض في مقالتي هذه، على سبيل المثال، لطبيعة الضرر المعنوي الذي على المحك في قضية الرسوم الدنماركية، هو فهمٌ واحدٌ من بين أفهامٍ أخرى لكيفية تعلق المسلم بشخصية محمد، وليس مماثلًا لما يمكن تسميته «بالثقافة الإسلامية». وأظن أنَّ هناك العديد من المسلمين الذين لا يوافقون على نموذج العلاقة بين محمد والمسلمين الأتقياء التي تناولتها في هذه المقالة، كما أنَّ هناك أولئك الذين سيتفقون معها.



فهدفي من إيجاز هذه العلاقة المحددة، وهذه الطبيعة المعينة للإساءة، لم يكن تقديمَ نموذجٍ وثوقي لفهم سبب غضب العديد من المسلمين بسبب الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية (أي، تقديم «مبررٍ منطقي ثقافي» لأعمالهم المتنوعة). بل كنت في حيرة وقتَ جدل الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية من حقيقة أنَّ مفهوم التدين (المُعبَّر عنه في الممارسات الشعبية التعبّدية المتعلقة بمحمد) لم يحظ إلا بالقليل من الاهتمام، سواءً في الصحافة الإسلامية أو في غيرها، والذي لا يمكن تصنيفه بسهولة ضمن لغة سياسة الهوية التي تَقبَّلها بسهولة نُقاد الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية ومناصروها على حدٍ سواء. وأردت في هذه المقالة النظر في عدم إدراك هذه الطبيعة من التدين باعتبارها تشخيصًا للعلمانية، التي تحدد لنا نوع المطالبات المعنوية والأخلاقية التي يمكن استيعابها ضمن أيديولوجية سيميائية معينة للاتصال والمعنى، وضمن اللغة القانونية حول حرية التعبير والدين في المجتمعات الأوروبية. فنمط التحليل هنا ليس ثقافويًا. بل يهدف بدلًا من ذلك لإدراك شروط الإدراك التي يمكن من خلالها المطالبة بمساحة التسامح في الخطاب الليبرالي العلماني على أساس الحقوق والحماية التي تشمل مجتمعات الأقلية والأغلبية ضمن الدولة القومية.

أما عن كيفية رؤيتي للعلاقة بين المجالات الأخلاقية والقانونية، والسياسية، فأعتقد بأنَّه يتضح في المقالة بأنَّ اهتمامي يكمن في إظهار الالتزامات الأخلاقية الكثيفة الكامنة وراء ادعاءات حياد القانون المزعومة (للتوسط بين الاختلاف الديني) والمآلات السياسية التي تتبع ذلك بالنسبة للأقلية المسلمة في أوروبا. تقرأ بتلر حجتي عن الاعتبار الممنوح «للنظام العام» في القوانين الأوروبية حول حرية التعبير من



حيث **استخدامه المجحف**: فهذه القوانين، كما تقول: «**استخدمت** لتحصين حقوق الأغلبية على حساب الأقليات». وأود أن أشير إلى أنَّه بالنسبة لي لا تكمن المشكلة في **الاستخدام** (والذي يفترض أنَّ القانون يمكن **استخدامه استخدامًا مختلفًا، بحيث يخدم مصالح الأقلية بدلًا من** الأغلبية) كما في هيكل الحساسيات، والعواطف، والالتزامات (التي عبّرتُ عنها «الحساسيات الأخلاقية») التي تعتمد عليها لغة النظام العام والتي يُعبّر عنها عند نشر قرارات المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان (أو في هذه المسألة في المحاكم المصرية). فالتعرف على الأسس الأخلاقية للقانون ليس إعطاء أولوية سببية للأخلاقي، ولكنه تسجيل للعلاقة بينهما، وهي العلاقة التي غالبًا ما تجاهلها الممارسون القانونيون، وأصحاب النظريات السياسية الليبرالية، وربما الأكثر أهمية بالنسبة لحجّتي، المسلمون الأوروبيون الذين يسعون لطلب الحماية ضمن هذه القوانين.

أما بالنسبة لكيفية تغيير الميول الأخلاقية الواردة ضمن مفهوم «النظام العام» فهذه بالطبع مسألة سياسية. تقرأ بتلر دعوتي للمسلمين الأوروبيين للعمل على السجل الأخلاقي (بدلًا من السعي للحماية ضمن القوانين الأوروبية أو تغييرها) باعتبارها جنوحًا عن السياسة. ونظرًا للدور الذي لعبته تشريعات الحقوق المدنية في تحويل مواقف الأغلبية تجاه الأقلية السوداء في الولايات المتحدة، فهي تتساءل كيف يمكن لموقف سياسي معني بالأقليات الأوروبية أن يجنح عن استخدام القانون باعتباره سلاحًا للتحول الاجتماعي. أود أن أوضّح بأنَّه ليس مقامي وليس في نيتي أن أقترح برنامجًا سياسيًا ليتبعه مسلمو أوروبا. ومع هذا، فأنا ما أزال متشككة من فعالية القوانين الأوروبية لإحداث تحول سياسي في أوروبا (تجاه الأقلية المسلمة).



وأسبابي للتشكك مشابهة كما أعتقد لأسباب بتلر في كتابها الخطاب الانفعالي (Excitable Speech)، حيث تُحذّر من الطابع ذي الحدين للسلطة القضائية الحكومية للفصل في حرية التعبير وحماية الأقليات ضد جرائم وخطاب الكراهية في الولايات المتحدة. ومع إقرارها بأنَّ مقاضاة خطاب الكراهية قد يكون أمرًا لا مفر منه في بعض الحالات، فإنَّ بتلر تصر على أنَّ قدرة القضاء على الحكم في سلطة الخطاب المؤذي منغمسةٌ وتنبني على سلطة القضاء الفريدة في تشريع العنف من خلال انزياحاته الاستعارية، ومن خلال إعادة تعريفه لمعنى ما يُشكّل خطابًا مؤذيًا وسياقه. وتجادل بتلر في تحليلها للّغة المستخدمة في قرارين من قرارات المحكمة العليا فيما يتعلق بجرائم الكراهية (**RAV ضد مدينة سانت بول [1992] وويسكونسن ضد ميتشل [1993]**) بأنَّه «من الضروري التمييز بين أنواع العنف التي هي شروط لازمة للطابع الملزم للّغة القانونية، وبين تلك الأنواع التي تستغل هذه الضرورة ذاتها من أجل مضاعفة الضرر في خدمة البغي»[1]. وهي كذلك تنتقد في قضية أخرى في **الخطاب الانفعالي**، الناشطين والباحثين الذين يلجؤون للدولة للفصل في الحريات المدنية وحالات الخطاب المؤذي (مثل المواد الإباحية). «ماذا يحدث»، كما تسأل، «عندما نلجأ إلى الدولة لتنظيم مثل هذا الخطاب؟ وعلى وجه الخصوص، كيف تتعزز القوة التنظيمية للدولة من خلال هذا التظلم؟»[2] ومن المهم أن نلاحظ أن بتلر لا تستبعد هنا كل لجوءٍ إلى سلطة الدولة كوسيلة لإحداث التغيير السياسي. ولكن تحذيرها ينبع من

(1) Judith Butler, **Excitable Speech: A Politics of the Performative** (New York, 1997), p. 62.

(2) Ibid., p. 77.



قراءة متأنية للسبل المحددة التي يسعى من خلالها القضاءُ في الولايات المتحدة لتنظيم خطاب الكراهية في الآونة الأخيرة. وعلى أساس هذه الحالات التاريخية المحددة فهي تحثنا على النظر في القوة الخطابية التي اكتسبتها الدولة حينما طُلب منها الحكم في قضايا الخطاب المؤذي والحرية المدنية.

وأسبابي لتحذير المسلمين من قوانين خطاب الكراهية في أوروبا وقيود حرية التعبير القانونية لا تختلف كثيرًا عن أسباب بتلر. فكما حاججتُ، فإنَّ هذه القوانين ليست آليات محايدة للوساطة بين مفاهيم التدين وممارساته المختلفة، ولكن باعتبارها أدوات للسلطة العلمانية، فهي تُعيّن الحدود وتنتج أدائيًا مفاهيم معيارية للدين وللذاتية الدينية. وهذا ينطبق انطباقًا خاصًا على نموذج التدين الذي أناقشه والمتعلق بمحمد، وبمفاهيمه المصاحبة، الأيقونية والضرر: كيف يمكن جعل هذه العلائقية تتناسب مع طبيعة التدين الذي يُمنح حماية الدولة في إطار الحق في الحرية الدينية أم حرية التعبير؟ هل مصطلح الدين في «الحق في حرية الدين» شرط محايد تمامًا، وقادر على استيعاب مفاهيم مختلفة للحياة الدينية وللممارسات الدينية؟ أو أنَّ بعض أشكال الاختلاف الديني لا بد أن تكون «غير محايدة» حتى تحظى بحماية الدولة؟ هل يمكن إيجاد تشابهات واختلافات بين خطاب الكراهية المدفوع بالتعصب العنصري وبالتحيز الديني دون ترسيخ المفاهيم الجوهرانية للدين والعرق، أو دون ترسيخ سلطة الدولة للبت في مثل هذه الاختلافات؟ ما الذي يُزال في عملية كهذه؟ وما السبل الأخرى التي يمكن من خلالها لأعضاء الأغلبية والأقلية من سكان الدولة القومية، مناقشة خلافاتهم على الرغم من عدم تماثل القوة التي تسِم هذه العلاقة؟



هذه أسئلة شائكة، وهي سياسية بقدر كونها أخلاقية، وتنطوي على حساسيات قانونية وغير قانونية لا يمكن تحليلها بسهولة؛ فالإقرار بهذا البعد الأخلاقي لهذه الأسئلة، والنزاع حوله، ليس تجنبًا للسياسة ولكنَّه إدراكٌ لهذا التداخل المشترك بينهما. والأهم من ذلك، فإن المسألة التي أود أن أُؤكدها - مكررةً حجج بتلر في مكان آخر - هي أنَّ هذه المسائل السياسية والأخلاقية، لا يمكن إسقاطها ضمن الخطاب القضائي دون التعرض لخطر اختزال العمل السياسي في الإجراءات القانونية، وبالتالي ترسيخ المفاهيم التي تقرها الدولة للدين والذاتية الدينية. ولهذا السبب عبَّرت عن تحفظي تجاه توجّه المسلمين وغير المسلمين المتسرع للقانون لتصفية حسابتهم في أعقاب قضية الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية، وحثثت بدلًا من ذلك على تحولٍ أكثر عسرًا في المجالات الاجتماعية والأخلاقية، والتي هي بلا شك سياسية في جوهرها.

هل يُعدُّ هذا الموقف انسحابًا إلى الاجترار الفكري عوضًا عن العمل السياسي كما تشير بتلر؟ لا أظن ذلك. فكلاهما ضروري، وسيكون من الخطأ أن نعتقد بأنَّ العمل الذي يتضمَّنه التحليل الأكاديمي، مثل كتابة هذه المقالات أو تحرير هذا الرد، مشابه للمشاركة في العمل السياسي. ففي حين أنَّ جهودي الفكرية تشكِّل وجهات نظري السياسية (والعكس صحيح)، فاختزال أحدهما في الآخر ليس منصفًا لطبيعة الأعمال المتمايزة التي تنطوي عليها كل ممارسة. وسيتطلب تحويل الظروف الاجتماعية والسياسة التي يعيشها المسلمون في أوروبا وأميركا اليوم، أنواعًا مختلفة من التحولات: تحولات في قاعدة السلطة الاجتماعية والاقتصادية، وتحولات في وضوحهم السياسي والثقافي باعتبارهم مواطنين أوروبيين (بدلًا من مهاجرين مخادعين)، وتحولات في مشاركتهم في الحياة

المدنية والسياسية (التي بلا شك سيكون للقانون دورٌ فيها). كل هذه الأمور تحتاج إلى الكثير من العمل وكذلك إلى الحكم، ولكنه نوع مختلف جدًا عن ذلك الذي تضطلع به ممارسة النقد العلمية. تمييزي هنا ليس وجوديًا ولا معرفيًا، كما تشير بتلر، ولكنه يتضمن نوعًا متميزًا من الممارسات المادية التي يتصور المرء ويبتدع من خلالها عالمًا مختلفًا.

مسألة المعايير هنا مهمة. وأنا منفتحة على قبول حجة بتلر بأنَّ النقد يتطلب تحول الافتراضات المعيارية التي تُهَيْكل إمكانية المعرفة. ولكنّي أُذهل دائمًا من حقيقة أنَّ الأكاديميين نادرًا ما يتخلون عن أطرهم التقييمية المعيارية رغم تأهيلهم ورغم تعرضهم لمثل هذا النوع من الفكر. وبغض النظر عن عدد المرات التي كنت قد عرضتُ فيها هذه الورقة حول المفاهيم المتنازعة حول الرسوم الكاريكاتورية الدنماركية بالتزاماتٍ سياسية وأخلاقية متباينة، يشق على معظم الحضور الأكاديمي تنحية حكمهم بأنَّ المسلمين تصرفوا تصرفًا غير عقلاني، وكذلك خوفهم من أنَّ هذا النوع من التدين، لو سُمح به في المجال العام، فمن شأنه أن يُدمّر الإنجازات العلمانية في المجتمع الأوروبي. وكثيرًا ما تُقابَلُ محاولتي لزحزحة الآراء الراسخة حول مكانة الدين في الحياة العامة، بالشك العميق والانزعاج. (ما الذي تحاول أن تفعله هذه المرأة؟!) وأخشى أنَّ زحزحة هذا التعنت، والمقاومة، والجمود، والشك، تتطلب أكثر من مجرد النقد، وهذا جزئيًا هو ما أحاول أن أصل له حينما أتحدث عن السجل الأخلاقي للسياسة المعقولة.

ولعلي أختم بضرب مثالٍ على ذلك. ففي حين أنَّ تشريعات الحقوق المدنية كانت بلا شك مُحوّلة للسياسة العنصرية في الولايات المتحدة، فينبغي الإشارة إلى أنَّ نشاط حركة الحقوق المدنية تمدد خارج النطاق



القانوني الصارم. واستلزم كذلك إيجادًا أدائيًا لحيّزٍ لتحقيق وعي السود من خلال مجموعة متنوعة من الأنشطة الجماعية والفردية التي كانت مُحوّلة حساسيات السود والبيض. وفي حين أنَّ هذه الأنشطة كانت مرتبطة ارتباطًا واضحًا بالتحول اللاحق للقوانين التي تُنظّم العلاقات بين البيض والسود، أجد بأنَّه من المثير أن نتأمل العلاقة بين الإجراءات الحسية والأخلاقية، وبين المطالب الأكثر تبلورًا لاتخاذ إجراء قانوني: ما الوسائل الثقافية والأخلاقية المحسوسة التي أثَّرت في العلاقات وحوّلتها؟




مكتبة
الفكر الجديد

المساهمون

- **طلال أسد**: أستاذ الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) المرموق في مركز الدراسات العليا في جامعة مدينة نيويورك.
- **ويندي براون**: أستاذ العلوم السياسية في جامعة كاليفورنيا، بيركلي.
- **جوديث بتلر**: أستاذ كرسي ماكسين إليوت في قسم البلاغة والأدب المقارن في جامعة كاليفورنيا، بيركلي.
- **صبا محمود**: أستاذ مشارك في الأنثروبولوجيا في جامعة كاليفورنيا، بيركلي.







الكتاب

ما علاقة العلمانية بالنقد؟ هل النقد علماني بالضرورة؟ وهل العلمانية تستلزم النقد الذاتي بخلاف الرؤية الدينية المرتكزة على اليقين؟

وهل العلمانية تتسم بالموضوعية والعقلانية في حين يقابلها الدين القائم على الإيمان والاتباع؟

هل العلمانية محايدة بالنسبة للدين أو هي مُشكّلة له؟ وكيف يمكن فهم حرية التعبير في ظل الدولة الحديثة ومن خلال الصراع القائم بين العلمانية والدين؟

كيف ساهمت العلمانية في تشكُّل هوية المجتمعات الغربية الحديثة وفي تشكيل نظرتها للعالم غير الغربي؟

هذه بعض الأسئلة المحورية التي يناقشها أربعة من أبرز المفكرين المعاصرين في هذا الكتاب، منطلقين من قضية الرسوم الكاريكاتورية للنبي محمد عليه الصلاة والسلام التي نشرتها صحيفة يولاندس بوستن الدنماركية في عام 2005 وأثارت في حينها عاصفة من ردود الأفعال بين المسلمين الذين رأوا فيها تعديًا على نبيهم وإساءة له، قابلها في الغرب دعوات للدفاع عن حرية التعبير.

يتداول هذا الكتاب جوانب من معنى العلمانية وحرية التعبير من خلال تطورهما التاريخي ومن خلال واقعهما اليوم، وكذلك مفهوم النقد وتحولاته، والعلاقة بين العالم الإسلامي والغرب، وبين الرؤية الدينية والعلمانية للعالم، ساعيًا لتفكيك هذه المصطلحات ومساءلة افتراضاتها وأطرها الفكرية.


ISBN 978-614-418-302-1



